

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



O Conceito de Homem
em
Les mots et les choses de Foucault

Paulo José Frazão Roberto
Mestrado em Filosofia

2013

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



O Conceito de Homem
em
Les mots et les choses de Foucault

Paulo José Frazão Roberto

Mestrado em Filosofia

Tese orientada pelo Professor Doutor Nuno Nabais

2013

Resumo

Enquanto uma arqueologia das ciências humanas, *Les mots et les choses* é o lugar (singular), na obra de Foucault, em que a questão do homem é pensada e problematizada em termos de uma maior formalização conceptual.

A partir desta perspectiva singular de *Les mots et les choses* pretendemos mostrar que, para Foucault, não só não existe qualquer natureza ou essência do homem como, também, que o ser humano enquanto sujeito cognoscente não se constitui como uma instância intransitiva de fundamentação do saber.

Resultado das pesquisas arqueológicas, o homem é antes analisado como um conceito que, enquanto “objecto epistemológico”, apenas surgirá na ordem moderna do saber. A *episteme* moderna, à qual ainda pertencemos, caracterizar-se-á pelo antropologismo que a perpassa, expressão do predomínio de uma imagem unificada do homem que corresponde, simultaneamente, ao que seria a sua essencial “natureza” e enquanto lugar seminal de fundamentação do conhecimento. É esta configuração geral do saber que explicará o aparecimento das ciências humanas.

Todavia, no seu diagnóstico crítico da actualidade, Foucault sublinha que surgem novas ciências (psicanálise, etnologia, linguística) que estão a desfazer essa pretensa unidade do homem e a sua posição de fundamento do conhecimento. Essas ciências mostram a transitividade constitutiva (epistemológica e ontológica) do (conceito de) homem num triplo sentido: trata-se de algo transitório que devém, é “lugar de trânsitos” relativamente a dimensões menos transitivas do real e necessita de complementaridade para se poder constituir.

O pensamento moderno, ao persistir na referida imagem do homem, caiu num ilusório sono antropológico, do qual só poderá despertar se, como indicou Foucault de forma que se tornou polémica, levar a cabo a “morte do homem”. Desaparecimento que porém não institui uma carência; abre antes um espaço de diferença (heterotopia) em que se tornará possível pensar de novo e criar formas de saber libertas da ilusão antropológica.

Palavras-chave

Michel Foucault / Arqueologia / Homem / *Episteme* / Antropologia

Résumé

En tant qu'une archéologie des sciences humaines, *Les mots et les choses* est le lieu (singulier), dans l'œuvre de Foucault, où la question de l'homme est pensée et problématisée en termes d'une plus grande formalisation conceptuelle.

Prenant en compte cette perspective singulière de *Les mots et les choses*, on cherche à montrer que, pour Foucault, non seulement il n'existe pas aucune nature ou essence humaine, mais aussi que l'être humain en tant que sujet connaissant ne se constitue pas comme une instance intransitive de la fondation du savoir.

Résultat des recherches archéologiques, l'homme est plutôt analysé comme un concept qui, en tant qu'"objet épistémologique", n'a eu sa naissance que dans l'ordre moderne du savoir. L'épistémè moderne, à laquelle on appartient encore, serait caractérisée par l'anthropologisme qui la traverse, exprimant ainsi la prédominance d'une image unifiée de l'homme, laquelle correspond simultanément à ce qui serait sa "nature" essentielle et à sa place séminale de fondatrice de la connaissance. Cette configuration générale du savoir expliquerait le surgissement des sciences humaines.

Cependant, dans son diagnostic critique de l'actualité, Foucault souligne la parution de quelques sciences nouvelles (psychanalyse, ethnologie, linguistique) qui défont cette prétendue unité de l'homme et sa position de fondement de la connaissance. Ces sciences montrent la transivité constitutive (épistémologique et ontologique) du (concept d') homme dans un triple sens: il s'agit de quelque chose de transitoire qui devient dans le temps, il est "lieu de transits" relativement à des dimensions moins transitives du réel et il a besoin de complémentarité pour se pouvoir constituer.

La pensée moderne, qui persiste dans cette image de l'homme, est tombée dans un illusoire sommeil anthropologique du quel s'éveillera seulement si elle mène à bout, selon la formule de Foucault qui est devenu polémique, la "mort de l'homme". Cette disparition n'institue pas pour autant un manque; elle ouvre, au contraire, un espace de différence (hétérotopie) où il deviendra possible de penser à nouveau et de créer des formes de savoir libérées de l'illusion anthropologique.

Mots-clé

Michel Foucault / Archéologie / Homme / Épistémè / Anthropologie

Índice

| | |
|--|-----|
| Agradecimentos | 5 |
| Siglas dos textos de Foucault | 6 |
| “Prefácio” | 8 |
| ... Introdução | 13 |
| A perspectiva arqueológica | 34 |
| Arqueologia do conceito de homem na história das figuras epistémicas do saber | 52 |
| Uma inquietante anunciação... .. | 52 |
| <i>Episteme</i> renascentista: a “forma-Cosmos” (similitude especular)..... | 56 |
| <i>Episteme</i> clássica: a “forma-Deus” (representação infinita)..... | 58 |
| <i>Episteme</i> moderna: a “forma-Homem” (historicidade finita)..... | 63 |
| As ciências empíricas e o transcendental kantiano | 63 |
| As “ciências” humanas..... | 73 |
| A transitividade do homem: as “contraciências” humanas | 85 |
| Conclusão heterotópica | 90 |
| A “morte do homem” como possibilidade do pensamento: a forma em aberto... .. | 90 |
| Bibliografia | 100 |

Agradecimentos

Este estudo nasceu da longa inquietude provocada pelas aulas do Professor Nuno Nabais sobre o pensamento de Michel Foucault. Inquietude que se prolongou ao generosamente aceitar orientar a presente tese de mestrado. Sem descurar a importância de todos os seus outros contributos, é principalmente por este inquietante estímulo intelectual que quero agradecer-lhe.

Uma justa palavra de gratidão é também inteiramente devida à Professora Adriana Veríssimo Serrão e ao Professor Leonel Ribeiro dos Santos, pela solicitude das suas preciosas sugestões.

Ao Victor Gonçalves agradeço as indicações nietzschianas.

Agradeço ainda o apoio dos meus pais.

Mas o principal agradecimento é dirigido à Custódia e ao André, como reconhecimento pela constante solidariedade que manifestaram, sobretudo nos momentos de desânimo que não consegui evitar; momentos que tiveram implicações nas nossas vidas em comum. Dedico-lhes esta tese.

Siglas dos textos de Foucault

Abreviam-se com siglas apenas os textos citados ou para os quais remetemos (num estudo que incidirá maioritariamente, conforme se depreende pelo título, sobre *Les mots et les choses*). No final apresenta-se uma bibliografia “completa” de Foucault.

HF: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1976 [1961].

NC: *Naissance de la clinique*, Paris, Quadrige/PUF, 2000 [1963].

MC: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1990 [1966].

AS: *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des Sciences Humaines», 1969.

OD: *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, «Collection blanche», 1971.

VS: *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1994 [1976].

UP: *Histoire de la sexualité II – L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1997 [1984].

DE I: *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001.*

DE II: *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001.*

* A indicação bibliográfica dos textos desta colectânea será a seguinte: título, ano da primeira publicação (ou divulgação) entre parêntesis rectos e número do texto na ordenação da colectânea.

L'histoire du concept d'homme est l'histoire d'une impossible révélation, celle de l'essence de l'homme, en même temps que l'histoire d'un concept opératoire dans des conditions déterminées, et surtout provisoires.

DEKENS

“Prefácio”*

C’est toujours sur un fond de déjà commencé que l’homme peut penser ce qui vaut pour lui comme origine. Celle-ci n’est donc pas du tout pour lui le commencement...

FOUCAULT

Não meu, não meu é quanto escrevo...

PESSOA

* Este prefácio, respeitando a etimologia e cumprindo uma formalidade, foi colocado, como de costume, numa posição inaugural, como antecipação ou prenúncio de um texto subsequente. Contudo, o que *de facto* aconteceu é que este “*pré-fácio*” foi feito – no seu último “retoque”, que lhe confere esta forma final com que se apresenta – após esse texto estar já concluído; foi, se em rigor atendermos à ordem cronológica, escrito posteriormente; por isso, talvez se pudesse até chamar, com maior propriedade, “*pós-fácio*” ou *post scriptum*.

Expliquemo-nos. Embora possa ter existido algo que, muito grosseiramente, designamos por “ideia” inicial enquanto “*pré-meditação*” e “*pré-formação*” que presidiu ao texto e nele se projectou, o *facto* é que essa “ideia” foi sofrendo – *por efeito* da leitura de outros textos e do “contacto” com outras “ideias”, em encontros (e desencontros) por vezes acidentais – modificações não previstas à partida; mas transformações produzidas também pelos próprios *efeitos* decorrentes do processo de escrita desse texto e cujo controlo foi, em parte, escapando ao propósito inicialmente “*pré-formado*”. “Efeitos” que “contaminaram” e reverteram – talvez por “*de-feito*” nosso – sobre a consecução deste prefácio, que, até alcançar a sua forma final, foi assim sendo (re)feito e (re)escrito à medida que o texto subsequente, num exercício algo tateante e muitas vezes (re)corrigido, ia sendo feito e escrito. Portanto, e não obstante todo o esforço de “*premeditação*”, este prefácio foi, em parte, sendo “*perfeito*” pelo texto: prefácio epigenético!

Estamos pois, assumamo-lo desde já, perante um prefácio que – entendido como começo, princípio, origem ou fundamento – não passa de um simulacro de prefácio. Suspeitamos que tal suceda porque a própria função que a figura geral do prefácio deveria supostamente cumprir seja já, em si mesma, um simulacro, em cuja trama este prefácio se encontra talvez inextricavelmente enredado.

A “confissão” desta experiência, relativa ao processo de escrita de um prefácio, é, por certo, (com)partilhada por outros. Mas, mesmo para quem continua a procurar cumprir fiel e rigorosamente, na sua maior pureza, a função textual de certo modo apriorística associada à figura do prefácio, não constituirá a persistência do seu uso um forte indicador dessa soberania que o homem – neste caso, na modalidade das suas formas sucedâneas de sujeito pensante e/ou de autor na relação com a escrita – se atribui indevidamente enquanto poder intransitivo de se constituir como começo e fundamento originário? Com efeito, com que *direito* se omite, na sua globalidade, a *relação de interação* com a dimensão (inexaurível e, em grande medida, indefinida) de tudo quanto nos antecede, nos envolve e em que nos situamos enquanto componente fundamental na constituição das possibilidades do nosso pensamento e do nosso saber, mas, também, do que possamos vir a ser? E, mais especificamente, com que *direito* se ocultam as diversas “escritas” (as palavras “dos outros”) que nos precederam e o modo como, ao entrarmos em contacto com elas, instigaram – tornado-a em certa medida possível – a “nossa própria” escrita, mas também o modo como contribuíram para “camuflar” a (nossa) indigência de um pensamento próprio?

Portanto, toda uma “*juris-prudência*” extensível ao prefácio que, *em relação àquele que o escreve*, não deveria procurar expressar algo que seria um “grau zero” eminentemente endógeno que teria estado na base da sua constituição.

* * *

Quando Foucault evoca o tema da “morte do autor”¹ – na esteira aliás da “morte do homem”², em que alerta para a necessidade de colocar fim à sonífera ilusão antropológica moderna de que o homem ocupa o intransitivo “lugar do rei” na ordem do pensar, do saber e do ser – parece ter justamente em vista, entre outros aspectos, a denúncia de uma certa imagem que habitualmente se associa ao sujeito (humano) perspectivado enquanto autor, na qual este tende a aparecer-nos como uma instância profunda do pensamento de onde emanaria um poder criador enquanto lugar originário da escrita³; instância e poder “*ante-predicativos*” que tenderiam a manifestar-se, desde logo – em razão da inerente função textual que desempenha –, na escrita de um prefácio.

Mas não implicará esta “morte” uma contradição performativa insanável, precisamente no momento em que – alguém, quer o designemos sujeito ou autor – se escreve um prefácio? Talvez não necessariamente. Até porque o enfoque não parece residir tanto na negação absoluta da existência

¹ Cf. “Interview avec Michel Foucault” [1968], in *DE I*, nº 54, pp. 681, 688-689 e “Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, nº 69, pp. 817-849.

² Cf. principalmente *MC*, pp. 15 e 385-398.

³ Cf. “Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, nº 69, p. 829.

(efectiva e concreta) de um “sujeito-autor”⁴ quanto no questionamento da sua posição, do seu “estatuto” e das suas funções⁵ – entre as quais, a que se (inter)liga ao âmbito (da escrita) de um prefácio. Desde logo, questionamento (geral) sobre as possibilidades de um sujeito (humano) se emancipar, através da mera reflexão, de todas as determinações – por “exemplo-mor”, para o Foucault arqueólogo de *Les mots et les choses*, as da linguagem – que o constituem e condicionam (mas que lhe escapam também); e, questionamento consequente, em que medida é portanto permitido ao autor apresentar-se, mediante o “seu” discurso (na escrita de um prefácio), como sujeito fundador doador de significações intransitivamente originais. Note-se que não se trata de sucumbir ao determinismo ou ao relativismo nem de colocar a questão em termos de uma coarctação da liberdade⁶ e das possibilidades de um pensamento criativo por parte do “sujeito-autor”, mas antes definir o modo, o lugar e o horizonte em que essas possibilidades se poderão efectiva e legitimamente exercer: o que está sempre em jogo, para o “autor” Foucault, é, “muito simplesmente”, o «ancorar a liberdade que se autoriza num movimento que excede a sua mera iniciativa de autor e que tem origem numa transformação geral do discurso histórico.»⁷

O que significa, *a contrario*, que o prefácio, ao persistir em constituir-se e apresentar-se como doação originária de sentido por parte de um autor – fundamentando-se numa vontade interior subjectiva e/ou no exercício inato de uma faculdade (racional) humana que faz tábua rasa ou desvaloriza «os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito»⁸ –, se arrisca (a continuar) a vigorar como esse «acto primeiro pelo qual se começa a estabelecer a monarquia

⁴ «Il serait absurde, bien sûr, de nier l’existence de l’individu écrivain et inventant.» (OD, p. 30).

⁵ Estabelecendo uma homologia com a “morte do homem”, Foucault ressalva que «Définir de quelle manière s’exerce cette fonction, dans quelles conditions, dans quel champ, etc., cela ne revient pas, vous en conviendrez, à dire que l’auteur n’existe pas.» (“Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, nº 69, p. 845).

⁶ «Ne plus poser la question: comment la liberté d’un sujet peut-elle s’insérer dans l’épaisseur des choses et lui donner sens, comment peut-elle animer, de l’intérieur, les règles d’un langage et faire jour ainsi aux visées qui lui sont propres?» (“Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, nº 69, p. 838).

⁷ «[...] il s’agit pour Foucault d’ancrer la liberté qu’il s’autorise dans un mouvement qui excède sa seule initiative d’auteur, et prend naissance dans une transformation générale du discours historique.» (Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l’inquiétude de l’histoire*, Paris, PUF, 2004, p. 167).

⁸ «[...] non point pour restaurer la thèse d’un sujet originaire, mais pour saisir les points d’insertion, les modes de fonctionnement et les dépendances du sujet.» (“Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, nº 69, p. 838).

do autor, declaração de tirania»⁹. Poder despótico (mas também ilegítimo e infundado) exercido pelo seu soberano (homem, sujeito, autor) que tende a estender-se, contaminando-o¹⁰, ao texto subsequente.

* * *

De certa maneira, enquanto dispositivo ainda “humano, demasiado humano”, o prefácio ideal teria, por conseguinte, talvez consistido na sua própria ausência ou supressão, na “morte do prefácio”. E, no entanto, apesar de o remetermos para um tão pouco solene formato textual na forma de uma nota de rodapé (que, por sua vez, de uma maneira tão pouco convencional, inclui ainda notas de rodapé onde remetemos para outros “autores”, para outras “fontes” que invocamos), apesar do que já foi referido até agora, apesar de tudo, acabámos por escrever um prefácio. Porém, ao expor, na generalidade, possíveis lacunas, “vícios” ou paralogismos que tradicionalmente estão na base da sua constituição, pelo menos não deixámos de fazer-lhe esta curta desfeita (algo como um “*des-fácio*”): de desconstruí-lo, de miná-lo, procurando assim destituí-lo da sua pretensa soberania e contribuindo também para mitigar possíveis resquícios de uma (talvez indelével) monarquia que aquele (o “seu autor”) que o escreveu tenha, ainda assim, estabelecido.

Em suma, tentámos acima de tudo que este fosse, pelo menos, um prefácio honesto.

* * *

Mas, não obstante esta incapacidade de encontrarmos um ponto de apoio estável como fundamento de um ponto de partida sólido – porque, no fundo, mais do que propriamente começar, lançamo-nos e encontramos “sempre-já” lançados e inseridos em algo que nos precede e nos envolve –, foi/é preciso, conforme referiu Foucault aquando da sua aula inaugural no Collège de France, “(re)começar”; e, consequentemente, apesar do maior ou menor (mas inevitável) grau de contingência com que se estabelece esse recomeço, é preciso também continuar...¹¹

⁹ «Ainsi s’écrit la Préface, acte premier par lequel commence à s’établir la monarchie de l’auteur, déclaration de tyrannie [...]» (HF, p. 10).

¹⁰ Conforme mostrou Derrida, na sua análise desconstrutiva sobre a função do prefácio nos livros de Hegel, é uma ilusão supor que existe uma separação estanque entre o ponto de vista do autor (espírito subjectivo) expresso no prefácio e a verdade objectiva (espírito objectivo) exposta no texto subsequente (cf. “Le puits et la pyramide”, in *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 79-127).

¹¹ Cf. OD, pp. 7-9.

Neste sentido, o “sujeito-autor” deste prefácio (e do texto que se segue) mais do que uma instância constitui-se sobretudo como uma “(re)insistência”¹², e, em vez de começar, poderá apenas, quando muito, inserir-se ou introduzir-se...

¹² Cf. M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, p. 11.

... Introdução

De commencement, il n'y en aurait donc pas; et au lieu d'être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible.

FOUCAULT

* * *

Qualquer começo *ex nihilo* ou/e *ab ovo* está-nos pois vedado.

Mas, se não podemos verdadeiramente começar, nada impede que nos insiramos ou introduzamos no que já começou, nos precede e que, em grande medida, contribui para constituir a possibilidade do “nosso próprio” pensamento.

São os termos e o conteúdo desse gesto introdutório, com que simultaneamente nos introduzimos e pretendemos introduzir e inscrever (“*in-escrever*”) os propósitos deste estudo, que procuraremos definir e expor de seguida no que concerne a *esta* introdução.

* * *

Uma introdução, para além da sua habitual função prévia de “a-presentação”, tem muitas das vezes também, seja de forma mais expressa ou velada, uma componente justificativa. *Justificação* que, no fundo, redundando numa explicação, mas cujo significado pode no entanto assumir uma forma *dúplice*: como explanação de um conjunto sólido de razões (fundamentação) ou/e como exposição de um conjunto atenuante de pretextos (alegação). Quiçá a “ajustada” inclusão, sem subterfúgios assépticos, de ambas as dimensões significantes numa introdução seja mesmo a maneira mais honesta que encontramos de a *tornar justa* (que é outra das possíveis acepções de “justificar”). E, jogando livremente com as palavras, também aquela que

eventualmente, no âmbito do debate, melhor poderá torná-la propícia a uma “justa” (no sentido agonístico) leal e aberta.

No presente caso, trata-se de justificar a escolha do nosso tema e porque optámos por problematizá-lo de um determinado modo em detrimento de outros possíveis e pertinentes; escolha que implicou uma “de-cisão” e, como quase sempre, uma “de-limitação”.

Desde logo, *justamente*, por que razão decidimos focalizar (e de certa forma delimitar) em *Les mots et les choses* o modo como Foucault pensou a questão do (conceito de) homem? Trata-se, no conjunto da sua “obra”¹³, do único lugar onde a questão foi pensada? Definitivamente não! De um lugar privilegiado? Talvez. De um lugar singular? Sim, de certa forma...

Com efeito, enquanto visado (e constituído) pelos saberes instituídos e pelos dispositivos de poder, poderemos também encontrar “o homem” – e a problematização, prenhe de consequências, do que ele possa ou não ser – “retratado” em muitos outros dos seus livros: são os casos, por exemplo, de *Histoire de la folie* ou de *Surveiller et punir*, mediante as figuras, respectivamente, do louco e do recluso. A diferença é que, nestes casos, “o homem” aparece “retratado” sobretudo na sua “espessura concreta”¹⁴ enquanto constituído por diferentes ciências humanas (e pelos dispositivos de poder que lhes estão associados), ao passo que em *Les mots et les choses* se trata – conforme indica o subtítulo do livro – de uma arqueologia da própria

¹³ As aspas têm aqui o seu significado. Denunciam um certo escrúpulo que temos em usar o termo “obra” para designar o conjunto dos (ditos e) escritos de Foucault, visto que, como refere o próprio, se trata de uma noção de cariz unitário e identitário que se encontra inextricavelmente ligada à (soberania da) noção de autor (cf. “Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, nº 69, pp. 819-823). Em relação a esse conjunto de escritos talvez fosse mais consentâneo falarmos de um *percurso*, cuja “trajectória” se foi desenhando em função da forma como Foucault problematizou os diferentes temas ou objectos “inquietantes” pelos quais se foi interessando e que por vezes se reflectiram em experiências de pensamento com uma certa descontinuidade entre si.

¹⁴ Dimensão conceptual que é desenvolvida e problematizada por Olivier Dekens em *L’épaisseur humaine: Foucault et l’archéologie de l’homme moderne* (Paris, Kimé, 2000).

constituição histórica destas ciências (modernas), nas quais “o homem” é concebido a partir da sua inter-relação com um conjunto de conhecimentos sobre os domínios da vida, do trabalho e da linguagem. Ora, sem pretender subordinar uma perspectiva à outra (algo que aliás a maior parte dos livros de Foucault nem sequer privilegia), tal no entanto não pode deixar de significar que a aplicabilidade prática concreta das ciências humanas em cada domínio *específico* depende em grande medida da constituição “epistemológica”¹⁵ dessas ciências e de uma certa “imagem *geral* do homem” que lhes é inerente. Ao incidir sobre a constituição das ciências humanas na história, a problematização arqueológica da questão do homem em *Les mots et les choses* tende assim a situar-se numa perspectiva, distinta e *singular*, que privilegia sobretudo o nível teórico geral da *formalização conceptual*¹⁶.

¹⁵ Mais uma vez, as aspas têm aqui o seu significado: por um lado, porque, como veremos, para Foucault as ciências humanas não se podem considerar verdadeiramente ciências (no sentido em que lhe possamos atribuir um efectivo estatuto epistemológico); e, por outro, porque a arqueologia não tem propriamente por “objecto” de análise exclusivo o conhecimento científico ao nível da sua “epistemologização”, mas antes o campo mais vasto (que inclui também diferentes tipos de conhecimento “não-científico”) do *saber*: «Dans toute formation discursive, on trouve un rapport spécifique entre science et savoir; et l’analyse archéologique, au lieu de définir entre eux un rapport d’exclusion ou de soustraction [...], doit montrer positivement comment une science s’inscrit et fonctionne dans l’élément du savoir.» (AS, p. 241). Em suma, «Ce que l’archéologie essaie de décrire, ce n’est pas la science dans sa structure spécifique, mais le domaine, bien différent, du *savoir*.» (AS, p. 255).

¹⁶ Foucault salienta este estatuto de singularidade de *Les mots et les choses* no conjunto da sua “obra” (estatuto que só tem paralelo, mas devido a aspectos metodológicos, em *L’archéologie du savoir*) quando refere, retrospectivamente, que «[...] *Les mots et les choses*, c’était pour moi une sorte d’exercice formel [...]; c’est un livre marginal par rapport à l’espèce de passion qui est à l’œuvre, qui sous-tend les autres.» (“Entretien avec Michel Foucault” [1980], in *DE II*, nº 281, p. 886). Aspecto formal que, na sua generalidade, é no fundo característico da própria arqueologia, mas que, em função do seu “objecto”, se encontra tratado de uma (singular) forma mais focalizada em *Les mots et les choses*: «La dimension archéologique de l’analyse permet d’analyser *les formes mêmes* de la problématisation; [...] problématisation de la vie, du langage et du travail dans des pratiques discursives obéissant à certaines règles “épistémiques” [...]» (UP, pp. 19-20; itálico nosso).

Se alargássemos ainda mais o âmbito de análise, poderíamos também (entre)ver – mas não talvez sem uma considerável inadequação – a questão do (conceito de) homem presente nas práticas e nas formas de subjectivação do “último Foucault”. Porém, conquanto se possam estabelecer alguns pontos de contacto, a incidência da questão – formulada agora sobretudo em termos (conceptuais) de “sujeito” – que é problematizada é sobremaneira distinta: já não é propriamente “gnosiológica” (a questão geral “o que é o homem?”)¹⁷ mas antes singularmente ética (“quem é e como se constitui individualmente o homem enquanto sujeito?”). Tal como refere e intitula Foucault na sua introdução ao segundo volume de *Histoire de la sexualité* – onde, a partir das suas novas investigações (éticas), propõe uma “sistematização” retrospectiva dos seus trabalhos anteriores, designadamente sobre as diferentes

¹⁷ Se bem que pareça redutor considerar esta questão como “apenas” gnosiológica: sim, trata-se de conhecer, mas, no fundo, de conhecer o que é o (*ser do*) homem, de conhecer o seu *ser* próprio. Talvez resquícios (nossos!) do lugar derradeiro e supremo que a questão (*Was ist der Mensch?*) ocupa no sistema filosófico kantiano – e que, segundo o diagnóstico crítico de *Les mots et les choses* (já esboçado “precocemente” em “Introduction à l’*Anthropologie* de Kant”), contribuiu de certa forma para o sonífero antropologismo que perpassa o pensamento moderno –, é difícil escamotear (seja isso ou não inteiramente fiel aos propósitos do Foucault de *Les mots et les choses*) um (in)certo alcance ontológico implícito que subjaz a essa questão.

Com efeito, na medida em que é, segundo a perspectiva arqueológica, no interior de cada configuração epistémica do saber que se desenha a respectiva figura “epistemológica” do homem, cada uma dessas figuras acaba de certa forma por se constituir num determinado *modo de ser histórico do homem* que influi – estejam os seus contemporâneos conscientes ou não disso – sobre o próprio sujeito do conhecimento no momento em que se interroga sobre o próprio (*ser do*) homem, ou seja, sobre “o que é o homem?”. E, neste sentido, talvez possamos ver *Les mots et les choses* – tal como Foucault parece (retrospectivamente) aludir – como «[...] une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance [...]» (“À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” [1984], in *DE II*, nº 344, p. 1437).

formas de problematizar (saber, poder, subjectivação) o que designa por história dos “jogos de verdade”¹⁸ –, estamos perante (significativas) *modificações*¹⁹.

No que concerne ao livro que servirá de base ao nosso tema, ele enquadra-se claramente na forma de problematização relativa ao saber, a qual corresponde ao denominado período arqueológico – aproximadamente de *Histoire de la folie* (1961) a *L’archéologie du savoir* (1969) – da “obra” de Foucault. E, neste sentido, não obstante a sua já referida singularidade, *Les mots et les choses* não se constitui portanto como um livro insular. Compartilha com os livros e textos deste período uma série de problemas, conceitos, “métodos” e temas que são comuns: desde logo, e de uma forma transversal, a linguagem e a literatura; ou, por exemplo, uma mesma periodização histórica das épocas; ou ainda, no que concerne ao estudo da realidade histórica, uma certa perspectiva que não privilegia, como seu fundamento cognitivo central, o sujeito humano (o que contribuirá para assimilar a arqueologia ao estruturalismo). Sem entrarmos em especificações aprofundadas, poderíamos classificar os trabalhos deste período como consistindo essencialmente, conforme sugere Frédéric Gros, numa *história filosófica das ciências do homem*²⁰, sejam estas perspectivadas de um modo mais específico e “concreto” ou mais geral e formal (como é o caso singular de *Les mots et les choses*).

¹⁸ «Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu’il peut y avoir de vrai dans les connaissances; mais une analyse des “jeux de vérité”, des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l’être se constitue historiquement comme expérience, c’est-à-dire comme pouvant et devant être pensé.» (*UP*, p. 13). No caso específico de *Les mots et les choses* trata-se, conforme se procurará analisar mais adiante, da seguinte problematização: «À travers quels jeux de vérité l’homme se donne-t-il à penser son être propre [...] quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant [...]?» (*UP*, pp. 13-14).

¹⁹ Cf. *UP*, pp. 9-21.

²⁰ Cf. F. Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 1996, p. 15.

Se, na sua “operatividade” conceptual, adoptássemos de forma singela como inteiramente válida a aplicação da noção de *descontinuidade*²¹ à própria “obra” de Foucault tomada (retrospectivamente) no seu todo²², poderíamos, desse modo, circunscrever e “estancar” a questão do (conceito de) homem (singular em *Les mots et les choses*) no interior da problematização geral do saber do período arqueológico, “cerceando-a” portanto sequer de qualquer repercussão nas problematizações posteriores (genealogia do poder e modos de subjectivação ética). Mas, e não obstante a pertinência e até uma certa coadunação efectiva desta transposição conceptual, a descontinuidade não parece ter neste caso um carácter tão rígido e absoluto, ao ponto de a questão do (conceito de) homem em *Les mots et les choses* se fechar por completo ao “por-vir” das (re)problematizações ulteriores.

O que, em parte, talvez se explique devido aos dois seguintes motivos: por um lado, porque Foucault – na sequência de um certo tipo de reacções críticas adversas (com uma forte componente política e ideológica) – procurou sempre demarcar-se do depreciativo rótulo estruturalista que pretenderam apostar às análises arqueológicas contidas em *Les mots et les choses* (rótulo que se baseava principalmente num suposto privilégio da análise do sistema estrutural e formal da linguagem que omitiria a liberdade e a iniciativa da acção humana, a *práxis*, como factor explicativo dos processos de transformação histórica)²³; e, por outro, porque a “morte do homem”

²¹ Central nas análises históricas arqueológicas de *Les mots et les choses*, designadamente na determinação e diferenciação entre si de configurações epistemológicas do saber (*epistemes*) “contíguas”.

²² Para um desenvolvimento, com *nuances*, desta perspectiva, cf. Judith Revel, “Discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu?”, in *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, pp. 31-60.

²³ Significativo de que Foucault se empenhou em rebater essas críticas é o teor da questão que “seleccionou” entre as que os leitores da revista *Esprit* lhe colocaram: «Une pensée qui introduit la contrainte du système et la discontinuité dans l’histoire de l’esprit n’ôte-t-elle pas tout fondement à une intervention politique progressiste? N’aboutit-elle pas au dilemme suivant: ou bien l’acceptation du système, ou bien l’appel à l’événement sauvage, à l’irruption d’une violence extérieure, seule

com que “termina” *Les mots et les choses* – e que, num primeiro momento, visa despertar o pensamento moderno do sono antropológico em que se encontra mergulhado – não constitui um fim em si mesmo, mas antes a possível abertura no presente de um “espaço” – ainda indefinido nos seus “contornos” (inclusive para o próprio Foucault arqueólogo)²⁴ – onde o pensamento se poderá “verdadeiramente” exercer na *actualidade* de uma tarefa por realizar²⁵.

capable de bousculer le système?» (“Réponse à une question” [1968], in *DE I*, nº 58, p. 701). A sua resposta constituir-se-á como um dos textos “protótipo” de *L’archéologie du savoir*.

²⁴ Antecipemos desde já aquela que é uma possível grelha de leitura (arqueológica) – que desenvolveremos mais adiante – de *Les mots et les choses*, com particular incidência no que concerne à questão da “morte do homem”.

É através do *arquivo*, enquanto conjunto de regras discursivas, que o arqueólogo pode captar e aceder à descrição da configuração do saber (*episteme*) de uma determinada época; configuração que tem o seu fundamento *a priori* (histórico) na positividade desse conjunto de regras discursivas que é próprio dessa época. Ora, em *Les mots et les choses*, o arqueólogo Foucault, uma vez que é contemporâneo da modernidade, não possui ainda o suficiente *distanciamento* (condição necessária) para descrever o seu próprio arquivo (no qual se situa e a partir do qual formula a “morte do homem”), na medida em que pensa no interior das regras discursivas constitutivas (*a priori* histórico) da sua época: «[...] il ne nous est pas possible de décrire notre propre archive, puisque c’est à l’intérieur de ses règles que nous parlons, puisque c’est elle qui donne à ce que nous pouvons dire – et à elle-même, objet de notre discours – ses modes d’apparition, ses formes d’existence et de coexistence, son système de cumul, d’historicité et de disparition. En sa totalité, l’archive n’est pas descriptible; et elle est incontournable en son actualité. Elle se donne [...] d’autant mieux sans doute et avec d’autant plus de netteté que le temps nous en sépare [...]» (AS, p. 171).

Existe portanto, desde o limiar da nossa modernidade (na viragem para o século XIX), uma determinada configuração do saber (*episteme*) que nos precede mas que continua a prolongar-se no presente (e a constituir-nos), com a injunção dos seus respectivos limites “incontornáveis” que tornam assim indefinidos os “contornos” futuros associados ao espaço de uma eventual ruptura epistémica que se abre com a “morte do homem”. Contudo, a tarefa do arqueólogo – ao contrário da do tradicional historiador das ideias – não consiste em procurar estabelecer continuidades entre o passado e o presente, mas antes, no âmbito do seu trabalho de *diagnóstico da actualidade*, em *diferenciar*, na sua possível *descontinuidade*, o presente do passado (cf. AS, p. 172). Na medida em que o “*a priori* histórico”, conforme a “fórmula” indica paradoxalmente, não escapa à historicidade e é transformável

Ainda que não de uma forma linear e causal directa, será, no primeiro caso, sintoma de uma “metamorfose” (que não é meramente terminológica) da linguagem em discurso²⁶ ou em *práticas* discursivas (*L’archéologie du savoir*), e, posteriormente, num “ocaso” da própria linguagem, em que a arqueologia do saber dará lugar a uma genealogia do poder que privilegiará sobretudo a análise das *práticas* não-discursivas (nas quais se incluem as “acções dos homens”)²⁷. No segundo caso, poderemos de certa forma “entroncar” no espaço de ruptura deixado em aberto pela “morte do

(cf. AS, p. 168), Foucault pode por isso *interrogar-se* e tentar descrever – ainda que o grau de inacessibilidade seja elevado – o arquivo que lhe é actualmente contemporâneo (e no qual emerge o seu próprio pensamento), procurando nele vislumbrar, nomeadamente através da formulação da “morte do homem”, transformações já em curso que apontem eventualmente para o limiar do aparecimento de uma nova *episteme* que rompa com o antropologismo e o humanismo da moderna grelha epistémica em que pensamos e à qual ainda pertencemos: «Et pourtant comment cette description de l’archive pourrait-elle se justifier, élucider ce qui la rend possible, repérer le lieu d’où elle parle elle-même [...] si elle s’obstinait à ne décrire jamais que les horizons les plus lointains? Ne lui faut-il se rapprocher le plus possible de cette positivité à laquelle elle-même obéit et de ce système d’archive qui permet de parler aujourd’hui de l’archive en général? Ne lui faut-il pas éclairer, ne serait-ce que de biais, ce champ énonciatif dont elle-même fait partie? L’analyse de l’archive comporte donc une région privilégiée: à la fois proche de nous, mais différente de notre actualité, c’est la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l’indique dans son altérité; c’est ce qui, hors de nous, nous délimite. [...] En ce sens elle vaut pour notre diagnostique.» (AS, p. 172).

²⁵ «De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l’homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n’est rien de plus, rien de moins, que le dépli d’un espace où il est enfin à nouveau possible penser.» (MC, p. 353).

²⁶ Para uma leitura desta “metamorfose”, deste deslocamento ou desdobramento conceptual da linguagem em discurso, cf. Nuno Melim, *A Linguagem em Foucault*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 41-48.

²⁷ Embora já em *Les mots et les choses* Foucault apontasse para uma certa imagem do pensamento (moderno) como acção: «[...] car depuis le XIXe siècle la pensée est déjà “sortie” d’elle-même en son être propre, elle n’est plus théorie; dès qu’elle pense, elle blesse ou réconcilie, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue; elle ne peut s’empêcher de libérer et d’asservir.» (MC, p. 339).

homem” – que se situa na (*nossa*) modernidade, à qual (ainda) pertencemos – a ontologia da actualidade enquanto ontologia crítica de *nós* mesmos (“quem somos *nós*?”), que o “último Foucault” problematiza a partir do texto de Kant sobre a *Aufklärung*²⁸.

Conforme indica (literalmente) o título do nosso estudo, que tem um carácter essencialmente “*mono-gráfico*” – isto é, consistirá apenas numa descrição crítica mais ou menos detalhada de um assunto relativamente “restrito” (o conceito de homem) que, de uma forma adicional, se circunscreverá ainda a um determinado livro de Foucault –, não incidiremos sobre o desenvolvimento destes tópicos. Esta breve incursão serviu tão-só para mostrar que pese embora Foucault tenha inflectido o seu pensamento em direcção a outras problematizações isso não significa, nomeadamente no âmbito geral da sua demarcação do estruturalismo, que *Les mots et les choses* e a questão do (conceito de) homem tenham sido simplesmente relegadas para o período arqueológico e aí permanecido depositadas e sedimentadas: ainda que de uma forma “indirecta” e descontínua, não deixaram de se repercutir nas novas (re)problematizações.

Mas, além de termos procurado situar genericamente a questão do (conceito de) homem na “obra” de Foucault, não podemos também deixar de interrogar-nos sobre o modo como a questão é tratada – e o próprio lugar que lhe é atribuído – no interior de *Les mots et les choses*.

Desde logo, porque a questão do homem, apesar da sua inegável relevância, não se apresenta como o tema principal; o facto de as ciências humanas, cuja (uma) arqueologia Foucault empreende, figurarem como um “*sub-título*” é assaz revelador (e encontrará a sua respectiva correspondência consubstanciada no livro). Com efeito, entre a abrangente variedade de áreas do saber (diversas ciências, filosofia, literatura...) que encontramos tratadas em *Les mots et les choses*, o tema do (conceito

²⁸ Cf. principalmente “Qu’est-ce que les Lumières?” [“What is Enlightenment?”, 1984], in *DE II*, nº 339, pp. 1381-1397 e “Qu’est-ce que les Lumières?” [1984], in *DE II*, nº 351, pp. 1498-1507.

de) homem acaba por se situar num plano decorrente ou subsidiário relativamente às análises das transformações históricas e epistémicas do saber, cujo enfoque incidirá principalmente sobre conhecimentos relacionados com os domínios da vida, do trabalho e da linguagem; aliás, arqueologicamente falando, a própria possibilidade do surgimento e constituição das ciências humanas (que têm por “objecto” o homem) explica-se, em grande medida, devido à configuração epistemológica que esses conhecimentos, na sua inter-relação com outros saberes (designadamente a filosofia), adquiriram desde o limiar – e, posteriormente, no interior das transformações – da nossa modernidade. Mas, de entre esses domínios do conhecimento, é sem dúvida a linguagem que se constitui como o tema principal de *Les mots et les choses*, ao ponto de aí ter uma dimensão cujo alcance é quase ontológico. Expressão maior deste “estatuto” da linguagem, “omnipresente” ao longo de todo o livro, são as suas páginas finais que, remetendo-nos para (a possível ruptura com) a nossa actual modernidade (antropológica), nos colocarão perante a seguinte situação disjuntiva: a linguagem (mais especificamente, a linguagem de uma determinada literatura moderna) *ou* o sujeito humano, de que a “morte do homem” indica desde logo, por exclusão de partes, qual das alternativas deverá prevalecer.

Então por que motivo optámos – dentro da liberdade de pertinência que nos concedemos e de entre o leque variado e rico de temas e conceitos contidos em *Les mots et les choses* – pela escolha de um tema cuja importância acaba por ser “sub-alternizada”? Talvez principalmente porque a forma “desassombrada” como Foucault trata o tema do (conceito de) homem – exponenciado pela sua “morte” – tenha sido (e continue *ainda* a ser) o aspecto do livro que causou e criou maior “impacto”. Porém, o fundamental deste “impacto” não reside, em si mesmo, no facto interligado de a “morte do homem” se ter tornado a face (polémica) mais visível, discutida e divulgada de *Les mots et les choses*; tem antes a ver com as razões porque essa “morte” provocou tamanha inquietação (ou pelo menos estranheza) e gerou tantas reacções adversas que, mais do que injustas ou até mal-intencionadas, parecem ser sobretudo sintomas de uma constitutiva *incompreensão essencial*.

De um modo geral, essa incompreensão arreiga-se em torno de uma determinada “imagem” do homem concebido como (possuindo uma) *essência* intemporal (isto é, invariável no tempo), a qual se cristalizou e se erigiu em evidência inquestionável com valor de verdade universal; ou então, quando submetido à temporalidade, imagem de um ser perfectível, baseada na evidência (não menos essencial) de um teleológico ou dialético progresso racional humano realizado na história. Ora, o que Foucault mostrará frequentemente é que, em ambos os casos, a suposta “evidência” dessa “imagem do homem” resulta de uma construção histórica nossa com a sua respectiva dose de accidentalidade e contingência²⁹.

Por conseguinte, e de um modo (correlacionado) mais específico, uma das principais razões desta incompreensão prende-se pois certamente com o facto de Foucault considerar e tratar “o homem” não como uma *essência* mas como um *conceito*, ou seja, em que “o homem” não é perspectivado num horizonte de idealidade mas antes segundo o modo como se forma (e funciona) o seu conceito. Um conceito que – tal como mostrara já Nietzsche (inclusive ou até sobretudo para o próprio conceito de verdade) – tem a sua *história*³⁰: surge, devém, transforma-se, e que, após ter adquirido uma determinada configuração “provisoriamente estável”, tenderá eventualmente a desaparecer ou então tornar-se em algo diferente. Ora, no meio do sono antropológico moderno, com o humanismo – proveniente de diversos

²⁹ Aliás, um dos traços fortes característicos de toda a sua “obra” consistiu mesmo em desmascarar essas “pseudo-evidências” humanistas. Por exemplo, reportando-se ao louco e ao delinquente, dirá o seguinte: «Là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s’imposant de la même façon à tous, il s’agit de faire surgir une “singularité”. Montrer que ce n’était pas “si nécessaire que ça”; ce n’était pas si évident que les fous soient reconnus comme des malades mentaux; ce n’était pas si évident que la seule chose à faire avec un délinquant, c’était de l’enfermer.» (“Table ronde du 20 mai 1978” [1978], in *DE II*, n° 278, p. 842).

³⁰ «Nous ne croyons plus à des concepts éternels, à des formes éternelles, et la philosophie n’est pour nous que l’extension la plus large de la notion d’histoire.» (Nietzsche, “Fragments posthumes”, in *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XI, trad. Haar et de Launay, Paris, Gallimard, 1982, pp. 345-346).

quadrantes (cristão, ateu, marxista) – então em voga e que tem por denominador comum considerar o homem como um valor seguro e sagrado (inquestionável na sua “essência”), é talvez sobretudo esta ideia um tanto ou quanto “desqualificadora” de que o homem seja meramente perspectivado como um conceito que é, no âmago dessa incompreensão, liminarmente recusada ou, na melhor das hipóteses, *colocada entre parêntesis*.

Porém, conforme atesta o teor de muitas das reacções adversas à “morte do homem”, a incompreensão estendeu-se inclusive ao ponto de em muitos casos não se ter suficientemente percebido que Foucault se referia a essa “morte” em termos meramente conceptuais³¹ e não em termos existenciais (embora com essa formulação visasse atingir justamente o modo como o existencialismo, com Sartre à cabeça, concebia o homem). Só assim se explica porque essa “morte” assumiu por vezes as proporções de um sacrilégio, reflectido em críticas que iam muito para além do plano razoável do posicionamento “teórico-conceptual” (Foucault anti-humanista) e se convertiam em autênticos libelos *ad hominem* (Foucault inimigo da humanidade)³².

Sem omitirmos a existência de um claro objectivo crítico na formulação da “morte do homem” (que não se restringe à propalada mas discutível imagem de neutralidade – de um exercício meramente descritivo – do arqueólogo) e sem

³¹ «[...] la mort de l’homme, c’est un thème qui permet de mettre au jour la manière dont le concept d’homme a fonctionné dans le savoir. Et si on dépassait la lecture, évidemment austère, des toutes premières ou des dernières pages de ce que j’écris [em *Les mots et les choses*], on s’apercevrait que cette affirmation renvoie à l’analyse d’un fonctionnement.» (“Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, n° 69, p. 845).

³² Foucault inimigo da humanidade!? Trata-se evidentemente de um equívoco. Com efeito, para alguém que, num gesto libertador, havia já denunciado (em *Histoire de la folie*) o modo como o (homem) louco fora tratado – segundo modelos de uma sociedade que se regia justamente por princípios e valores humanistas (mas em que o louco, em si mesmo, não era verdadeiramente considerado humano) –, esta acusação mais do que injusta ou até mal-intencionada parece resultar sobretudo, repita-se, de uma constitutiva incompreensão essencial. *Mutatis mutandis*, o mesmo considerando poder-se-á aplicar, mais tarde, no que concerne ao (homem) recluso (*Surveiller et punir*).

descurarmos uma certa verve polémica que é característica em Foucault, ainda assim, por que razão a “morte do homem” foi tão tomada *à la lettre*? É que embora possamos conceder que existe algo de trágico (no sentido nietzschiano) neste “destino” do homem moderno (e que perturba as nossas tranquilizantes certezas adquiridas), é contudo necessário ver a “morte do homem” – que Nietzsche de certa forma tinha já antecipado e apontado como uma consequência necessária da “morte de Deus” – sob um prisma e em tons menos (melo)dramáticos³³.

Por exemplo, ao formular a “eliminação” do homem enquanto figura “tutelar” que se pretende auto-instituir no seu ser como origem e fundamento de todo o saber, não está no fundo Foucault a propor algo passível de ser comparado, salvaguardando-se as idiossincrasias da sua arqueologia, ao que Heidegger formulara já acerca da inadequação de pensarmos o ser a partir da perspectiva – inautêntica, e que por isso deve ser eliminada – do ente (categoria na qual podemos incluir o homem)? Com efeito, estando ambos inseridos no âmbito de uma possível inflexão em curso da questão fundamental na filosofia contemporânea – de “o que é o homem?” (Kant) para “o que é o ser?” (Heidegger) –, enquanto Heidegger, na sua ontologia, afirma a primazia do ser sobre o ente (em última instância, é o ser que define e explica o ente, não o contrário), Foucault, por sua vez, afirma, no âmbito da sua arqueologia (nomeadamente no prefácio de *Les mots et les choses*), a primazia dos modos de ser históricos da ordem (que estão na base da configuração do saber de cada época)³⁴ sobre a perspectiva que emana do homem; ou seja, em última análise,

³³ «Il ne s’agit pas d’affirmer que l’homme est mort, il s’agit, à partir du thème – qui n’est pas de moi et qui n’a pas cessé d’être répété depuis la fin du XIXe siècle – que l’homme est mort (ou qu’il va disparaître, ou qu’il sera remplacé par le surhomme), de voir de quelle manière, selon quelles règles s’est formé et a fonctionné le concept d’homme. [...] Retenons donc nos larmes.» (“Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, nº 69, p. 845).

³⁴ Desenvolveremos este tópico da arqueologia foucaultiana na secção seguinte (“A perspectiva arqueológica”).

“o que é o homem?”, a definição dos seus modos de ser (históricos), define-se e explica-se no interior da ordem da configuração do saber de cada época (*episteme*)³⁵.

Por conseguinte, além do interesse intrínseco que o tema do conceito de homem tem em *Les mots et les choses* (e não obstante ser aí remetido para a posição de uma certa “subalternidade”), talvez *se justifique* também, de um modo suplementar, “exumá-lo” e revisitá-lo em função da persistência de alguns mal-entendidos que estão intimamente ligados à incompreensão essencial de que terá sido alvo. Apesar de não entrarmos em diálogo directo com o teor e os termos dessas críticas eventualmente equivocadas, incidindo antes a nossa análise “*mono-gráfica*”, de uma forma que procura ser (tanto quanto isso seja possível) positivamente “autónoma”, sobre o conceito de homem em *Les mots et les choses*, talvez possamos no entanto simultaneamente contribuir para esclarecer – ainda que somente em parte, e de um modo indirecto e decorrente – alguns dos mal-entendidos da referida incompreensão essencial.

³⁵ E, neste sentido, o tema do conceito de homem e até mesmo *Les mots et les choses* poderiam ser perspectivados como estando inseridos num âmbito mais vasto, isto é, como “manifestações” quer da *episteme* moderna (na qual ainda predomina o antropologismo e proliferam os humanismos) quer da possível inflexão em curso na filosofia contemporânea (expressa pela “morte do homem”). Perspectiva global que de certa forma colocaria em causa (ou pelos menos tornaria problemática) a adequação do próprio ângulo de abordagem da nossa “*mono-grafia*”, na medida em que esta analisa o conceito de homem “em” (no interior) e “a partir de” *Les mots et les choses* considerado na sua “autonomia”. Perspectiva que, no fundo, englobaria até o próprio Foucault arqueólogo no exercício do seu pensamento (em *Les mots et les choses*) no interior da *episteme* moderna e no processo da sua eventual transformação em curso na contemporaneidade. Todavia, na medida em que, por um lado, um dos “objectos de análise” do arqueólogo é a própria configuração moderna do saber (*episteme*) à qual (ainda e desde o limiar do século XIX) pertencemos e, por outro, porque considera também, no seu diagnóstico da actualidade, o inquietante solo (cf. MC, p. 16) – que manifesta a tensão entre um persistente antropologismo moderno e a sua possível “transgressão” (“morte do homem”) – em que se exerce o seu próprio pensamento, talvez possamos assim perspectivar a (para nós!) desmesurada perspectiva englobante contemporânea de Foucault como estando já ela própria perspectivada, sob um determinado ângulo da sua arqueologia, em *Les mots et les choses*.

De que maneira nos propomos realizar este desiderato? Por outras palavras, qual o “método” – se por método entendermos genericamente a escolha de uma determinada abordagem de “índole hermenêutica” – que adoptaremos para tentar compreender e explicitar o modo como Foucault pensa o conceito de homem em *Les mots et les choses*?

Desde logo, há um aspecto que se apresenta como incontornável: esta tarefa, de que nos propomos dar conta “por escrito”, só é na verdade minimamente exequível se mergulharmos no interior das análises arqueológicas de *Les mots et les choses*, na vivacidade textual do pensamento de Foucault. Numa palavra, só é exequível, numa primeira fase e como condição prévia, mediante *uma leitura*.

Leitura que, no seu movimento processual, tende a apresentar a seguinte *dupla característica*: por um lado, assimilação receptiva, de certo modo passiva (*repetição*), de um texto (neste caso, *Les mots et les choses*) e, por outro, numa (con)sequência por vezes quase simultânea, *interpretação* activa – porque ler é interpretar! – que comporta sempre um (variável) grau de “subjectividade” e de (potencial) infidelidade em relação a esse mesmo texto. E, neste sentido, conforme salienta Potte-Bonneville, na sua própria leitura de Foucault, a leitura tende a distinguir-se do comentário: este «consiste sempre em voltar a dizer, por outras palavras, o que se pretende que seja o *mesmo* sentido», enquanto a leitura se caracteriza, no seu movimento processual duplo de repetição e interpretação, por poder «produzir a *diferença* do sentido no redobramento da palavra.»³⁶

³⁶ «Là où le commentaire consiste toujours à redire, en d’autres mots, ce que l’on prétend être le même sens, l’ordre d’une lecture est inverse: produire la différence du sens dans le redoublement du mot.» (M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l’inquiétude de l’histoire*, p. 14; itálico nosso). O próprio Foucault sublinha essa faceta do comentário: «Le commentaire conjure le hasard du discours en lui faisant la part: il permet bien de dire autre chose que le texte même, mais à condition que ce soit ce texte même qui soit dit et en quelque sorte accompli.» (OD, pp. 27-28).

Leitura que, numa segunda fase, deverá ser colocada sob a forma *escrita*, “por escrito”. A escrita, tal como mencionámos no prefácio, tem o seu processo próprio, o qual por vezes altera em parte as intenções interpretativas que estavam inicialmente presentes aquando da leitura. Além do mais, a escrita, devido à sua “natureza”, isto é, na medida em que se “materializa” numa *descrição*, produz – tendo por referência o “texto de partida” (*Les mots et les choses*) – um nível de *diferenciação suplementar* relativamente à (“imaterialidade” da) leitura. Ainda assim, desde que exista – e não obstante a diferença – um razoável grau de identificação e coadunação entre a leitura desse texto e a sua correspondente expressão escrita, essa escrita enquanto expressão de uma leitura poderá contribuir de uma forma *suplementar* para concretizar a referida diferença do sentido na redobramento da palavra.

Ora, se atribuirmos a Foucault o estatuto de “instaurador de discursividade” (que se distingue do de autor) que o próprio atribui, por exemplo, a Freud e a Marx – cujos textos se caracterizam por produzir efeitos de “suplementaridade heterogénea” (constituem «a possibilidade e a regra de formação de outros textos», abrindo assim «espaço para algo diferente deles e que no entanto pertence ao que fundaram», e em que «a instauração de uma discursividade é heterogénea às suas transformações ulteriores»)³⁷ –, então talvez a leitura, tal como a perspectivámos enquanto repetição

³⁷ «Ils ont produit quelque chose de plus: la possibilité et la règle de formation d’autres textes [...], ils ont établi une possibilité indéfinie de discours [...]; je veux dire qu’ils n’ont pas rendu simplement possible un certain nombre d’analogies, ils ont rendu possible (et tout autant) un certain nombre de différences. Ils ont ouvert l’espace pour autre chose qu’eux et qui pourtant appartient à ce qu’ils ont fondé. [...] Or je crois que l’instauration d’une discursivité est hétérogène à ses transformations ultérieures.» (“Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, n° 69, pp. 832-834).

A própria imagem metafórica que Foucault sugere de que os seus livros deveriam ser utilizados como pequenas “caixas de ferramentas” (cf. “Des suppliques aux cellules” [1975], in *DE I*, n° 151, p. 1588) inscreve-se também de certa forma no âmbito desta suplementaridade heterogénea: «Étendre un type de discursivité [...] n’est pas lui donner une généralité formelle qu’elle n’aurait pas admise au départ, c’est simplement lui ouvrir un certain nombre de possibilités d’applications.» (“Qu’est-ce qu’un auteur?” [1969], in *DE I*, n° 69, p. 834).

e interpretação diferencial, seja um modelo que, na sua generalidade, se coadune e possa aplicar em relação ao texto que iremos analisar. Por um lado, *repetição*, porque o nosso discurso escrito denuncia uma certa familiaridade – ou até mesmo mimese – adquirida pela leitura de *Les mots et les choses*, texto no qual Foucault instaura a possibilidade e a regra de formação do nosso “próprio” texto, porquanto pertencente ao que ele fundou; e, por outro, *interpretação diferencial*, porque para além da “irradiante” sugestibilidade inerente às suas análises, *Les mots et les choses* abre também espaço para algumas possibilidades de diferenciação indefinidas (é o caso, por exemplo, do tema da “morte do homem”), que nos interpelam e impelem – tornando-o assim em grande medida possível – para um discurso escrito cujo teor terá potencialmente algum grau de diferenciação, de heterogeneidade suplementar.

Como se depreende, essa eventual diferenciação (na repetição) que possamos introduzir será sempre – e referimo-nos à nossa leitura! – não só comedida (“comedida”) mas também relativa, isto é, situar-se-á e medir-se-á “a partir de” e “em relação a” Foucault e a *Les mots et les choses*. Porque por maior que fosse a nossa assimilação do pensamento de Foucault, ao ponto de nos conferir um sentimento de quase “apropriação”, tal não nos autorizaria de modo algum um gesto de “desapropriação” que se reflectisse na pretensão de constituir algo que fosse absolutamente novo e (autonomamente) próprio. Por isso, quando falamos de uma possível diferenciação da nossa leitura – que, para além de Foucault, não deixará também de ser “contaminada” por outras leituras de *Les mots et les choses* –, de um modo geral ela passará, quando muito, pelo realce de um determinado aspecto do conceito de homem na sua correlação com uma determinada perspectiva de análise estrutural do texto. É claro que, mesmo que comedida, ao introduzirmos uma eventual diferença arriscamo-nos a ser infiéis aos propósitos de Foucault em *Les mots*

et les choses. Mas, uma vez que a absoluta fidelidade é impossível (e, como vimos, até indesejável segundo o próprio Foucault)³⁸, esse risco é em última análise inevitável.

De uma forma simplificada, tentaremos no fundo empreender uma leitura interpretativa de *Les mots et les choses* que seja congruente com os propósitos de Foucault e que, ao mesmo tempo, lhe acrescente uma certa pertinência crítica, procurando desse modo captar e determinar quais os aspectos mais relevantes e decisivos para explicitar o tema do nosso estudo (o conceito de homem) nos moldes em que nos propusemos tratá-lo e problematizá-lo.

* * *

Conforme ficou patente ao longo desta introdução, o tema do conceito de homem em *Les mots et les choses* não se constitui – apesar do nosso esforço em fundamentar, definir e circunscrever o seu âmbito próprio – como uma “mónada” perfeita e fechada.

Com efeito, como se pôde perceber, abrem-se várias “frestas” ou “janelas” nessa “mónada”, que se constituem como outras tantas possíveis zonas de (inter)ligação ou de (inter)comunicação com “janelas” de outras “mónadas”. Como se viu – e não obstante a sua singularidade (formalização conceptual) em *Les mots et les choses* –,

³⁸ Aliás, “se fossemos como” Foucault, o exercício filosófico ideal consistiria inclusive em saber como e até que ponto é possível pensar de forma diferente: «Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu’on ne pense et percevoir autrement qu’on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. [...] Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui – je veux dire l’activité philosophique – si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement?» (*UP*, pp. 15-16). Porém, como é evidente, nós não somos Foucault! E, perante a indigência do nosso pensamento, os nossos horizontes e objectivos terão de ser necessariamente muito mais modestos.

existe uma comunicação, na diferença, com outros lugares (anteriores³⁹, arqueologicamente contemporâneos ou descontinuamente posteriores) na “obra” de Foucault em que o tema do homem é problematizado; mas também e sobretudo (inter)comunicações no interior de *Les mots et les choses*, em que o conceito de homem, no âmbito da sua constituição arqueológica (moderna), se interliga com outros domínios do conhecimento, designadamente os que incidem sobre a vida, o trabalho e (principalmente) a linguagem; ou ainda, interligação (ou até interpenetração) com conceitos sucedâneos ou (por vezes quase indistintamente) equivalentes como os de sujeito, indivíduo, eu, etc.; enfim, uma certa “porosidade” entre uma predominante focalização de índole mais epistemológica⁴⁰ do conceito de homem e as implicações de ordem ontológica e política que suscita.

Estas zonas de (inter)ligação ou de (inter)comunicação – e a lista está muito longe ser exaustiva! – na (inter)textualidade apresentam uma dupla faceta correlacionada: por um lado, são zonas (irradiantes) que nos oferecem inúmeras, múltiplas e diversificadas possibilidades exploratórias em relação ao conceito de homem; mas, por outro, em razão da sua desmesura e complexidade, tendem também a tornar-se zonas (intricadas e por vezes até obnubilantes) cujo entretecimento conceptual das suas margens inter-relacionadas é de difícil discernibilidade e determinação.

³⁹ Em “Introduction à l’*Anthropologie* de Kant” (1961) podemos encontrar já algumas formulações seminais do que será a forma como Foucault problematizará o conceito de homem em *Les mots et les choses*.

⁴⁰ Embora perspectivada arqueologicamente a partir do âmbito mais vasto do saber, a focalização incidirá no entanto principalmente sobre a análise de conhecimentos de índole científica (relacionados com os domínios da vida, do trabalho e da linguagem): «J’ai écrit deux types de livres. L’un, *Les mots et les choses*, a exclusivement pour objet la pensée scientifique [...]. L’histoire de la science connaît un développement différent de celui de la sensibilité. Afin d’être reconnue comme discours scientifique, la pensée doit répondre à certains critères.» (“Vérité, pouvoir et soi” [1988], in *DE II*, n° 362, pp. 1600-1601).

Ora, como se depreende, esta dupla faceta correlacionada entre “janelas comunicantes” não poderia deixar de se repercutir na nossa “*mono(da)-grafia*”: por um lado, porque ao decidirmos “*de-limitar*” a problematização da questão do homem em Foucault à sua formalização conceptual em *Les mots et les choses* muitas das possibilidades que lhe estão (inter)relacionadas ficarão por explorar; e, por outro, porque na medida em que existe – como “*pano de fundo*” – uma dimensão inter-relacional intrincada e complexa na (e com a) qual se entretece o conceito de homem, a delimitação que procurámos estabelecer para o nosso tema não deixará por isso também de padecer dessa dificuldade de discernibilidade, o que se reflectirá na existência de uma certa margem de indeterminação no que concerne à delineação e ao “*recorte*” dessa delimitação.

No fundo, estas repercussões são inerentes a um estudo de carácter “*mono-gráfico*”, em que a “*de-cisão*” de se *focalizar* e dirigir a atenção para um determinado tema tem como consequência (evidente e trivial!) – e não obstante esse tema conceptual se inter-relacione com outros conceitos e temas (alguns mais abrangentes que o compreendem, e outros menos, mas que no entanto contribuem para que o compreendamos) – tornar mais desfocado ou até penumbroso o que se situa fora, ainda que inter-relacionado, desse enfoque escolhido. Pelo que, mantendo-se fiel ao significado e à finalidade de uma “*mono-grafia*”, o nosso estudo procurará sobretudo – sem no entanto deixar de tocar em alguns pontos das referidas inter-relações – incidir, no seu enfoque *específico, singular e particular*, sobre o tema escolhido (o conceito de homem em *Les mots et les choses* de Foucault) e não tentar abarcar, na sua totalidade inexaurível, esse campo inter-relacional em que (e com que) se entretece o conceito de homem.

* * *

Se fizermos um balanço desta introdução constatamos que ela se constituiu claramente por meio de uma série de fundamentações e de alegações. Sendo assim, podemos afirmar que não “*defraudámos*” as expectativas iniciais, acabando até por

fazer jus ao epíteto de uma introdução enquanto justificação e ao seu respectivo cariz dúplice.

E, uma vez feitas estas (dúpliques) justificações, quiçá esta introdução se torne agora – não mais simplificada, mas pelo menos – “mais apresentável”.

De uma forma concisa, nas suas linhas gerais, o plano do nosso estudo será então o seguinte: numa primeira secção, e antes de nos debruçarmos propriamente sobre o forma como o conceito de homem é pensado em *Les mots et les choses*, procuraremos expor, em traços gerais, algumas das principais características da arqueologia foucaultiana, designadamente a partir do modo como ela é perspectivada no seu prefácio, o que nos conferirá uma grelha de leitura do livro; na secção seguinte, partindo do anúncio da “morte do homem”, acompanhar-se-ão as descrições das análises históricas de Foucault em *Les mots et les choses* e tentar-se-á relevar as figuras epistemológicas do conceito de homem (ou da sua ausência) que se desenham no interior de cada uma das *epistemes* (renascentista, clássica e moderna) até à arqueologia da constituição das modernas ciências humanas; na terceira secção, analisaremos as implicações do que Foucault designa por contraciências (psicanálise, etnologia e linguística) e que, ao exporem a transitividade do homem (a qual não deve todavia ser perspectivada necessariamente como um óbice ou uma carência), desfazem a sua imagem “soberana” presente nas ciências humanas, mas também no humanismo e no antropologismo modernos; por fim, numa conclusão que adjectivaremos de heterotópica (e, por isso mesmo, de certo modo talvez inconclusiva para nós), aventaremos uma hipótese de leitura sobre o que Foucault, a partir do seu diagnóstico da actualidade, pretende significar com a formulação da “morte do homem”, designadamente que possibilidades futuras (em aberto) poderão advir dessa “morte”...

A perspectiva arqueológica

La pensée pense sa propre histoire (passé), mais pour se libérer de ce qu'elle pense (présent), et pouvoir enfin "penser autrement" (futur).

DELEUZE

* * *

Antes de incidirmos sobre as análises que Foucault apresenta em *Les mots et les choses* acerca das diferentes configurações epistemológicas do conceito de homem que, desde o Renascimento, se desenharam (ou não) no Ocidente no interior da forma do saber característica de cada período histórico, afigura-se de certo modo como incontornável uma incursão prévia no território da sua arqueologia, de forma a procurar perceber a singularidade da perspectiva de abordagem “metodológica” que propõe.

Incontornável porque, como se verá, a própria arqueologia expõe e denuncia uma determinada concepção (moderna) do homem que interfere no processo com que “tradicionalmente” o historiador – enquanto sujeito (humano) cognoscente situado na nossa época (presente) – se relaciona com o tempo, no modo como aborda e apreende o passado (seja ele mais distante ou mais recente). Em certa medida, a arqueologia foucaultiana contribuirá inclusive – ao tornar patente o antropologismo que eiva e perpassa muitas das análises históricas (modernas) que Foucault designa como “tradicionais” – para uma revisão em profundidade de alguns dos pressupostos (metodológicos e teórico-conceituais) em que o conhecimento histórico e a própria História enquanto disciplina científica se alicerçavam.

Ressalve-se porém, desde já, que não temos a pretensão de empreender aqui um estudo exaustivo – qual “discurso do (ou sobre o) método” – da arqueologia foucaultiana mas, tão-só, indicar alguns dos seus princípios teóricos gerais mais relevantes tendo em vista – de uma forma mais directamente direccionada – o tema

que iremos analisar, de maneira a que a fundamentação e a inteligibilidade das análises subsequentes sobre o conceito de homem sejam enquadradas e não surjam de um modo irruptivo ou desabrido.

Na medida em que o âmbito da nossa problematização se centra em *Les mots et les choses*, privilegiaremos por isso sobretudo o modo como a perspectiva arqueológica é aí apresentada: mormente em breves mas fulcrais páginas “germinantes” do seu prefácio, nas quais Foucault procura esclarecer a natureza do seu empreendimento não só mediante a exposição de alguns dos fundamentos da sua abordagem “arqueológica” como, também, pela indicação de uma possível “grelha de leitura” estrutural do livro em que se define o seu horizonte problemático (e que se encontra inter-relacionado, no âmbito da sua arqueologia das ciências humanas, com a questão da “morte do homem”); ou seja, procuraremos articular essa perspectiva com o conceito de homem principalmente *no interior* da estrutura expositiva e da economia argumentativa de *Les mots et les choses*. O que não significa que descuremos (algumas de) outras reflexões mais específicas, aprofundadas e/ou “sistemáticas” de Foucault sobre a sua arqueologia, que poderemos encontrar quer em muitos dos seus “ditos e escritos” (contemporâneos, prospectivos e/ou retrospectivos relativamente a *Les mots et les choses*) quer nos esclarecimentos *a posteriori* de índole mais metodológica que proporá – mas não talvez sem um certo deslocamento (da linguagem para as práticas discursivas) – em *L’archéologie du savoir*. Pese embora a sua esclarecedora e por vezes decisiva importância, esses contributos “suplementares” terão no entanto aqui sobretudo uma função de complemento em relação àquele que é o nosso *leitmotiv*: o conceito de homem em *Les mots et les choses*!

* * *

Foucault “abre” o prefácio de *Les mots et les choses* com a apresentação de uma exótica taxinomia que consta de uma imaginária “enciclopédia chinesa” de Jorge

Luis Borges⁴¹. Apesar de remeter para o plano de uma realidade ficcionada que é, na sua aparência imediata, meramente irrisória, essa taxinomia provoca também, simultaneamente, uma (in)certa sensação de desconcertante *inquietação*.

Inquietação porque à risível ordenação dos seres incluída nessa taxinomia oriental subjaz uma *ordem* da *relação* entre *as palavras e as coisas* – enquanto “grelha” que nos permite nomear e reconhecer identidades e diferenças – que é não apenas diferente mas completamente estranha a esse mesmo tipo de ordem relacional na qual se situa e funciona o *nosso* pensamento, «o que tem a *nostra* idade e a *nostra* geografia»⁴², isto é, do mundo ocidental moderno. E essa estranheza é de tal dimensão que se torna para nós impossível pensar a “ordenação” dos seres conforme incluída e distribuída nessa taxinomia⁴³.

A inquietação resulta portanto, numa primeira análise, de um certo efeito de contraste. Mas o questionamento essencial que se levanta é então o seguinte: por que razão e com que finalidade Foucault começa o seu livro com uma ficção borgesiana, qual a função do contraste que produz e em que consiste a inquietação que provoca?

A principal finalidade é mostrar – mediante o exemplo contrastante (que funciona como uma espécie de prova por absurdo) da ficcionada taxinomia de

⁴¹ Para dar conta do seu exotismo citemos *in extenso* essa taxinomia, na qual os animais se dividem nas seguintes classes: «[...] “a) appartenant à l’Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présent classification, i) qui s’agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et cætera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches”.» (MC, p. 7).

⁴² «Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée – de la nôtre: de celle qui a notre âge et notre géographie –, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l’Autre.» (MC, p. 7; *italico* nosso).

⁴³ «Dans l’émerveillement de cette taxinomie, ce qu’on rejoint d’un bord, ce qui [...] nous est indiqué comme le charme exotique d’une autre pensée, c’est la limite de la nôtre: l’impossibilité nue de penser *cela*. [...] Ce qui transgresse toute imagination, toute pensée possible, c’est simplement la série alphabétique (a, b, c, d) qui lie à toutes les autres chacune de ces catégories.» (MC, pp. 7, 8).

Borges – que o nosso (e todo e qualquer) pensamento funciona e exerce-se necessariamente no “elemento” de uma *ordem* (de relação e de interligação entre “as palavras e as coisas” ou, dito noutros termos, entre a linguagem e o “real”) situada geográfica e historicamente⁴⁴. Por outras palavras, o objectivo consiste essencialmente em salientar a imperiosa necessidade da existência de uma ordem que interligue as palavras e as coisas, enquanto *espaço* em cujo âmbito o pensamento, na sua articulação com a *linguagem*, se poderá exercer⁴⁵.

Apesar de fortemente sintomático enquanto exemplo, o âmbito dessa ordem (de relação entre as palavras e as coisas) não se restringe portanto ao domínio da taxinomia, sendo muito mais abrangente⁴⁶. Essa ordem é, no fundo, como uma “grelha” que define as próprias condições de possibilidade formais do pensamento em geral; e, por conseguinte, no âmbito do exercício concreto desse pensamento, é também simultaneamente quer o princípio de todo o conhecimento possível (por exemplo, na elaboração científica de uma taxinomia) quer da experiência empírica e perceptiva mais elementar (por exemplo, no reconhecimento quotidiano de identidades e diferenças)⁴⁷, na medida em que é a partir dessa ordem que se articula

⁴⁴ «Ce qui veut dire qu’on ne peut pas parler [e pensar!] à n’importe quelle époque [e lugar] de n’importe quoi [...]» (AS, p. 61).

⁴⁵ Portanto, o que Borges “(sub)trai” com a sua taxinomia é «[...] la plus discrète mais *la plus insistante des nécessités*; il soustrait l’emplacement, le sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer.» (MC, p. 9; itálico nosso). Subtrai no fundo essa ordem “subjacente” ao «[...] tableau qui permet à la pensée d’opérer sur les êtres une mise en ordre, un partage en classes, un groupement nominal par quoi sont désignées leurs similitudes et leurs différences – là où, depuis le fond des temps, *le langage s’entrecroise avec l’espace*.» (MC, p. 9; itálico nosso).

⁴⁶ Abrangência que é sugerida pelo “questionamento” de Foucault: «Quand nous instaurons un classement réfléchi [...] quel est donc le sol [ou a ordem] à partir de quoi nous pouvons l’établir en toute certitude? Sur quelle “table”, selon quel espace d’identités, de similitudes, d’analogies, avons-nous pris l’habitude de distribuer tant de choses différentes et pareilles?» (MC, p. 11).

⁴⁷ «[...] en fait, il n’y a, même pour l’expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d’une opération précise et de l’application d’un critère préalable.» (MC, p. 11).

de uma forma geral, no elemento (da função *sintáctica*) da linguagem⁴⁸, a nossa relação com (e entre) as coisas.

Mas esta suposta evidência da necessidade de existência de uma ordem, como a dimensão *mais fundamental* na constituição – numa determinada época e lugar – não só das formas (mais elaboradas) do pensamento reflexivo e do conhecimento mas também das formas de experiência empírica quotidiana mais simples e elementares, é, contudo, geralmente a menos evidenciada e a mais difícil de patentear⁴⁹. Um pouco à imagem do que sucede quando falamos, em que não reflectimos sobre as regras (gramaticais) da língua que usamos nesse momento e que (no entanto) tornam possível essa fala. A ordem seria então, por assim dizer, essa dimensão “inconsciente” – talvez simultaneamente subjacente e inerente – do saber constitutiva quer da experiência empírica quer do pensamento reflexivo e das formas do conhecimento⁵⁰.

⁴⁸ De uma forma ora oculta ora mais manifesta, ao longo de *Les mots et les choses* perceber-se-á que o alcance desta função sintáctica da linguagem tem uma *dimensão ontológica*; em última análise, a forma como exercemos o pensamento e constituímos conhecimentos no interior de uma determinada ordem repousa sobre um determinado (modo de) *ser da linguagem*, que Foucault caracteriza nos seguintes termos: «[...] c’est un phénomène qui enrachine sa nécessité dans une très vaste configuration où se dessine toute la nervure de notre pensée et de notre savoir.» (MC, p. 394).

⁴⁹ «Mais entre ces deux régions si distantes [digamos, entre a percepção empírica e o pensamento reflexivo], règne un domaine qui, pour avoir surtout un rôle d’intermédiaire, n’en est pas moins *fondamental*: il est plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser. [...] Si bien que cette région “médiane”, dans la mesure où elle manifeste les modes d’être de l’ordre, peut se donner comme la plus *fondamentale* [...]» (MC, p. 12; *italico* nosso).

⁵⁰ Eis como Foucault se refere – comparando-a com o inconsciente humano e contrapondo-a ao plano da consciência humana – a essa dimensão inconsciente da ordem do saber na sua relação com a constituição e a formação histórica dos conhecimentos da ciência: «[...] essayer de retrouver dans l’histoire de la science, des connaissances et du savoir humain quelque chose qui en serait comme l’inconscient. Si vous voulez, l’hypothèse de travail est en gros celle-ci: l’histoire de la science, l’histoire des connaissances, n’obéit pas simplement à la loi générale du progrès de la raison, ce n’est pas la conscience humaine, ce n’est pas la raison humaine qui est en quelque sorte détentrice des lois

Ora o arqueólogo, partindo da constatação da existência dessa (constitutiva) ordem – «do facto bruto [e *a priori*] de que há ordem» e de uma dimensão que é a da «ordem no seu ser mesmo»⁵¹ –, elegerá por isso como seu “campo” de análise *fundamental* justamente essa dimensão da «experiência pura da ordem [*a priori*] e⁵² dos seus modos de ser [históricos].»⁵³ Por outras palavras, o empreendimento arqueológico consistirá essencialmente numa *história dos modos de ser da ordem*, em que cada (modo de ser da) ordem se constitui como a “região” fundamental (*a priori* histórico⁵⁴, designá-la-á Foucault) que funda e define – enquanto condição de

de son histoire. Il y a au-dessous de ce que la science connaît d’elle-même quelque chose qu’elle ne connaît pas; et son histoire, son devenir, ses épisodes, ses accidents obéissent à un certain nombre de lois et de déterminations. Ces lois et ces déterminations, c’est celles-là que j’ai essayé de mettre au jour. J’ai essayé de dégager un domaine autonome qui serait celui de l’inconscient du savoir, qui aurait ses propres règles, comme l’inconscient de l’individu humain a lui aussi ses règles et ses déterminations.» (“Foucault répond à Sartre” [1968], in *DE I*, n° 55, pp. 693-694).

⁵¹ Cf. MC, p. 12.

⁵² Grifamos a conectiva “e” de forma a assinalar o carácter simultaneamente “apriorístico” e histórico – dos modos de ser – da ordem, na medida em que, tal como salienta Augusto Bach, «[...] se esta ordem do espaço fosse absoluta em si mesma, se não estivesse associada aos “seus modos de ser” por meio do filosófico conectivo “e” (*Il y a [...] et de ses modes d’être*), se só houvesse o Um (a experiência nua da ordem) e nada mais, ela implicaria necessariamente a tese lógica da inexistência do múltiplo e, por consequência, na impossibilidade do movimento histórico.» (A. Bach, “Arqueologia no prefácio de *As Palavras e as Coisas*”, *Revista Tempo da Ciência*, Toledo, 24 (2005 – 2º semestre), p. 51).

⁵³ «Ainsi dans toute culture entre l’usage de ce qu’on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l’ordre, il y a l’expérience nue de l’ordre et de ses modes d’être. Dans l’étude que voici, c’est cette expérience qu’on voudrait analyser.» (MC, pp. 12-13; *italico nosso*).

⁵⁴ Cf. MC, p. 13. Foucault definirá mais adiante que «Cet *a priori*, c’est ce qui, à une époque donnée, découpe dans l’expérience un champ de savoir possible, définit le mode d’être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai.» (MC, p. 171). E, posteriormente, em *L’archéologie du savoir*, esclarecerá que o *a priori* histórico arqueológico – enquanto expressão do modo de ser da ordem que põe em relevo a *condição* profunda (que em determinado período se verificou *na história*) a partir do qual um campo inteiro de conhecimentos e de teorias se constituiu e

possibilidade formal (e histórica!) do pensamento e do conhecimento – a (respectiva e singular) configuração geral do saber numa determinada época.

* * *

Estabelecendo o âmbito “espácio-temporal” da sua investigação arqueológica como se situando no mundo ocidental desde o Renascimento até à nossa actual modernidade e incidindo preferencialmente sobre três domínios empíricos do conhecimento (vida, trabalho, linguagem), Foucault procurará mostrar como se constituíram esses domínios (*heterogéneos*) do conhecimento em cada época e qual a sua respectiva configuração (formal) *comum* em razão – enquanto sua condição de possibilidade – dos modos de ser da ordem (*a priori* histórico) que lhes eram coevos.

E, neste ponto, Foucault assinala e sublinha desde logo a diferença de fundo (e de “natureza”) que – desenvolvê-la-emos mais adiante – existe entre a (sua) arqueologia e a história das ideias ou das ciências: enquanto estas privilegiam geralmente uma narrativa diacrónica no *tempo* dos progressos registados (maior racionalidade e objectividade científica) nesses domínios do conhecimento, a arqueologia privilegia antes uma análise que incide sobre cada *espaço de ordem*, sobre

organizou – se distingue claramente do *a priori* formal de tipo kantiano (cf. AS, pp. 167-169). Enquanto o carácter necessário do *a priori* formal kantiano é universal (isto é, no fundo válido de uma forma intemporal, imutável e “trans-histórica”), a necessidade do *a priori* foucaultiano é histórica (isto é, a ordem e os seus modos de ser inscrevem-se – sem contudo perderem o seu carácter constitutivo necessário e fundamental – no devir e no tempo, podendo por isso as configurações do saber deles decorrentes sofrer transformações e apresentar, durante períodos variáveis, formas diferentes): «De plus cet *a priori* n'échappe pas à l'historicité: il ne constitue pas, au-dessus des événements, et dans un ciel qui ne bougerait pas, une structure intemporelle; il se définit comme l'ensemble des règles qui caractérisent une pratique discursive: or ces règles ne s'imposent pas de l'extérieur aux éléments qu'elles mettent en relation; elles sont engagées dans cela même qu'elles relient; et si elles ne se modifient pas avec le moindre d'entre eux, elles les modifient, et se transforment avec eux en certains seuils décisifs. L'*a priori* des positivités n'est pas seulement le système d'une dispersion temporelle; il est lui-même un ensemble transformable.» (AS, p. 168).

a identificação de cada (na sua singularidade) modo de ser da ordem enquanto *solo* positivo (condição de possibilidade) que explica a forma da (correspondente) configuração epistemológica desses conhecimentos⁵⁵.

Por outras palavras, tendo “subjacente” cada modo de ser da ordem e incidindo sobre os referidos três domínios do conhecimento, o que o arqueólogo no fundo

pretende trazer à luz é o campo epistemológico, a *episteme* onde os conhecimentos, encarados fora de todo o critério que se refira ao seu valor racional ou às suas formas objectivas, enraízam a sua positividade e manifestam assim uma história que não é a da sua perfeição crescente mas antes a das suas *condições de possibilidade*⁵⁶.

Antes de prosseguirmos, talvez se revele pertinente abrir aqui um breve parêntesis tendo em vista o esclarecimento do conceito de *episteme*. Até porque se trata de uma das noções foucaultianas cuja imagem conceptual se encontra simultaneamente mais obnubilada e mais petrificada, na medida em que foi – ao ser perspectivada enquanto foco conceptual conglutinante das análises arqueológicas de *Les mots et les choses* – um dos principais alvos das críticas dirigidas a Foucault (e que visavam atingir e pôr em causa o livro no seu todo), nomeadamente em relação ao modo (pretensamente estruturalista) como a arqueologia trata e pensa a história.

⁵⁵ «Une telle analyse, on le voit, ne relève pas de l’histoire des idées ou des sciences: c’est plutôt une étude qui s’efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles; selon quel *espace d’ordre* s’est constitué le savoir; sur fond de quel *a priori* historique et dans l’élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s’évanouir bientôt. Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d’aujourd’hui pourrait enfin se reconnaître [...]. Plutôt que d’une histoire au sens traditionnel du mot, il s’agit d’une “archéologie”.» (MC, p. 13; itálico nosso).

⁵⁶ «[...] ce qu’on voudrait mettre au jour, c’est le champ épistémologique, l’*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfonce leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n’est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt de leurs conditions de possibilité [...]» (MC, p. 13; itálico nosso).

Uma das principais críticas incide sobre uma certa generalização totalizadora do âmbito da noção de *episteme* em relação ao pensamento e ao saber (humanos). E, com efeito, não obstante o âmbito de incidência das análises arqueológicas de Foucault se circunscrever, em *Les mots et les choses*, sobretudo a três domínios do conhecimento – os da vida, do trabalho e da linguagem –, nem por isso deixamos de ter a forte impressão de estarmos perante uma tentativa de globalização das mesmas extensível a todo o pensamento e saber humanos; impressão essa que pode inclusive levar-nos a conceber e a interpretar cada *episteme* como a *Weltanschauung* de uma época⁵⁷. Pelo que, seja por tornar solidários conhecimentos aparentemente tão heterogêneos entre si seja pela articulação que por vezes se estabelece entre eles e a filosofia (enquanto saber mais abrangente), o facto é que de uma certa maneira somos remetidos para uma imagem de homogeneidade relativa a cada *episteme*, que tende assim a aparecer-nos como a configuração geral do saber que rege e unifica o conjunto de todas as formas do conhecimento e do pensamento numa dada época. Além disso, essa imagem de homogeneidade geral de cada *episteme* encontra-se talvez também “reforçada” pelo teor de algumas afirmações de Foucault, como por exemplo a que se segue: «Numa cultura e num dado momento, nunca há mais de uma *episteme*, que define as *condições de possibilidade* de todo o saber.»⁵⁸

Todavia, a questão fundamental que se levanta em relação ao conceito de *episteme* nesta afirmação de Foucault – tal como na precedente do prefácio e que (também) grifámos – reside, antes de mais, precisamente na definição dessas

⁵⁷ Mas que Foucault declarará de forma assertiva não ser esse o objectivo da sua arqueologia: «Je ne cherche pas à détecter, à partir de signes divers, l'esprit unitaire d'une époque, la forme générale de sa conscience: quelque chose comme une *Weltanschauung*.» (“Réponse à une question” [1968], in *DE I*, n° 58, p. 705).

⁵⁸ «Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une *épistémè*, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir.» (MC, p. 179; itálico nosso). Aliás, o próprio Foucault acabará por reconhecer posteriormente que a forma como apresentara a noção de *episteme* induzira uma ilusão de homogeneidade geral em relação ao âmbito da mesma: «[...] dans *Les mots et les choses*, l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle.» (AS, p. 27).

condições de possibilidade. Com efeito, para se aquilatar melhor em que consiste (ou antes, *onde* se situa) o âmbito da questão da generalidade inerente à noção de *episteme*, mais do que uma análise cujo enfoque (histórico) incida sobre a configuração que o saber – ao nível das suas manifestações em percepções empíricas, conhecimentos e pensamentos reflexivos – apresenta numa dada época (ponto de chegada), o que é primeiramente necessário é que ela incida – situando-se no nível *mais fundamental* (arqueológico) dos modos de ser da ordem – justamente sobre as condições de possibilidade (anterioridade do seu fundamento) que conferiram a essa configuração do saber uma determinada *ordenação geral*. Porque, tal como esclarece Roberto Machado, «*Episteme* não é sinónimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente.»⁵⁹

Por outras palavras, a distinção que Foucault procura salientar e estabelecer, a partir da formulação do conceito de *episteme*, é a seguinte: enquanto a análise histórica “tradicional” se situa num nível de *superficialidade* ao referir-se à ordem já codificada que espontaneamente percebemos como nos sendo empiricamente dada ou/e à ordem construída pelas teorias científicas e pelas interpretações filosóficas (dessa ordem dada), a análise arqueológica situa-se antes num nível de *profundidade* “subterrânea” que procura referir-se, como vimos, à ordem no seu ser mesmo enquanto condição de possibilidade que enforma aquelas duas ordens – e que, por conseguinte, também enforma, ao seu nível epistemológico, os referidos três domínios do conhecimento “seleccionados”.

Conforme o atesta a abundante e recorrente terminologia metafórica em que predominam as conotações espaciais (espaço de ordem, solo positivo, campo epistemológico, escavação, a própria arqueologia, etc.), o empreendimento

⁵⁹ R. Machado, *Ciência e Saber: a Trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*, Rio de Janeiro, Graal, 1982, p. 148.

arqueológico parece aproximar-se por vezes mais, sob certos aspectos, de uma “geologia” do que de uma história. Não que as análises arqueológicas não se inscrevam no tempo ou que não manifestem uma dimensão histórica, mas antes essencialmente porque estabelecem uma forma diferente de relação com o tempo daquela que habitualmente encontramos nas análises históricas ditas mais “tradicionais”. Distintamente destas, que de uma forma geral consistem quase sempre numa reconstituição retrospectiva mais ou menos contínua e linear do conhecimento e da ciência, a arqueologia procura antes relevar a identificação – incidindo sobre a sua singularidade – desse “*espaço de ordem*” do saber, a *episteme* que explica a forma de constituição dos conhecimentos que lhe são historicamente contemporâneos.

Assim, resultado desta sua abordagem arqueológica, Foucault identifica dois espaços de ordem (ou dois modos de ser da ordem) na cultura ocidental: a ordem clássica e ordem moderna. E, conforme mostrou o exemplo de Borges, esses modos de ser da ordem têm necessariamente de ser distintos, na medida que o pensamento só pode efectivamente funcionar e exercer-se no elemento da (sua respectiva) ordem. E, neste sentido, ao contrário das continuidades (mesmo que sob o “disfarce” dialéctico) estabelecidas pela história das ideias ou das ciências, esses dois espaços (dos modos de ser) da ordem, que se referem a dois períodos históricos, têm necessariamente de ser *descontínuos* entre si; consequência concatenada que Foucault resume da seguinte maneira:

Ora, esta perquirição arqueológica mostrou duas grandes *descontinuidades* na *episteme* da cultura ocidental: a que inaugura a idade clássica (pelos meados do século XVII) e a que, no início do século XIX, assinala o limiar da nossa modernidade. A ordem a partir da qual nós pensamos *não tem o mesmo modo de ser* que a dos clássicos. Por mais que tenhamos a impressão de um movimento quase ininterrupto da *ratio* europeia desde o Renascimento até aos nossos dias, [...] toda essa quase *continuidade* ao nível das ideias e dos temas não é, por certo, senão um efeito de *superfície*; ao nível arqueológico [*profundidade*], vê-se que o sistema de

positividades mudou de uma maneira maciça na viragem do século XVIII para o século XIX. Não porque a razão tenha feito progressos; mas porque o modo de ser das coisas e da ordem que, repartindo-as, as oferece ao saber foi profundamente alterado.⁶⁰

* * *

Conforme já aludimos, esta *sui generis* abordagem arqueológica do saber histórico situa-se nas antípodas daquela que encontramos “tradicionalmente” plasmada na história das ideias e das ciências; além disso, a arqueologia posiciona-se simultaneamente como uma crítica a essas formas de pensar a história.

Crítica ao facto de a história das ideias e das ciências se referirem retrospectivamente ao saber de uma época a partir da bitola da sua cientificidade, quando o *saber* dessa época (seja ou não científico)⁶¹ tem uma “positividade” constituinte própria e que, portanto, até para evitar o risco de se cair no anacronismo, não deve ser tratado por referência a algo que não ele próprio (isto é, ao seu espaço contemporâneo de ordem). Mas, também e sobretudo, crítica de uma certa “ideia” dialéctica da história, centrada numa espécie de “macro-consciência” histórica que o homem teria de si próprio na sua relação com o tempo e que se projectaria na figura unificada de um *continuum* espiritual no tempo como “exigência racional”; figura

⁶⁰ «Or, cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans l'*épistémè* de la culture occidentale: celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVII^e siècle) et celle qui, au début du XIX^e marque le seuil de notre modernité. L'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques. Nous avons beau avoir l'impression d'un mouvement presque ininterrompu de la *ratio* européenne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, [...] toute cette quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface; au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. Non pas que la raison ait fait des progrès; mais c'est que le mode d'être des choses et de l'ordre qui en répartissant les offre au savoir a été profondément altéré.» (MC, pp. 13-14; os itálicos são nossos).

⁶¹ «Ce que l'archéologie essaie de décrire, ce n'est pas la science dans sa structure spécifique, mais le domaine, bien différent, du *savoir*.» (AS, p. 255).

contínua da qual resulta, porém, uma clara imagem de ilusão de unidade de sentido que o homem teria de si mesmo e do seu saber no tempo, fugindo deste modo às asperezas de pensar a (sua) diferença⁶². Portanto, o que se verifica, principalmente na história (contínua) das ideias, é que a consciência subjectiva se erige assim como princípio e fundamento de um sentido unificador da totalidade dos acontecimentos no tempo:

A história contínua é o correlato indispensável à fundação fundadora do sujeito: a garantia de que tudo o que lhe escapou poderá ser-lhe devolvido; a certeza de que o tempo não dispersará nada sem restituí-lo numa unidade recomposta; a promessa de que todas essas coisas mantidas ao longe pela diferença, o sujeito poderá um dia – sob a forma da consciência histórica – delas se apropriar novamente, nelas restaurar o seu domínio e encontrar aquilo a que bem podemos chamar a sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda a prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização e as revoluções nunca são mais do que tomadas de consciência.⁶³

⁶² No fundo, temos aqui uma imagem fortemente crítica da dialéctica histórica hegeliana, que Foucault diferencia da sua *démarche* arqueológica: «Bref, il s'agit de maintenir le discours dans ses aspérités multiples; et de supprimer en conséquence le thème d'une contradiction uniformément perdue et retrouvée, résolue et toujours renaissante, dans l'élément indifférencié du Logos.» (AS, p. 204). Para uma elucidativa desmontagem do conceito de contradição (mas também do de diferença) hegeliano (em que a antítese é mero mecanismo de ligação dialéctica *sempre-já* pensada por referência ao fundamento de unidade da síntese): cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1972, pp. 337-339.

⁶³ «L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet: la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra lui être rendu; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée; la promesse que toutes ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra un jour – sous la forme de la conscience historique – se les approprier derechef, y restaurer sa maîtrise et y trouver ce qu'on peut bien appeler sa demeure. Faire d'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originnaire de tout devenir

Por conseguinte, em função desta postura unificadora da consciência do sujeito na sua relação com o tempo – que enforma erroneamente, porquanto não pensa a diferença, a nossa compreensão do saber próprio de uma determinada época histórica⁶⁴ –, o núcleo das produções e das análises históricas da história das ideias resumir-se-ia, segundo Foucault, aos seguintes grandes temas regentes: *gênese, continuidade, totalização*⁶⁵. Pelo contrário, a arqueologia – que pensa a história sem se referir à categoria do sujeito como uma instância soberana na relação com o tempo – caracteriza-se essencialmente por ser, ao incidir sobre um determinado *espaço* da ordem do saber, uma descrição cujo único plano normativo consiste, conforme refere R. Machado, na «ordenação dos saberes de uma época a partir do próprio saber considerado em sua *generalidade, profundidade e contemporaneidade*, isto é, a partir da *episteme*.»⁶⁶

Assim, perante a “contínua” acusação geral – formulada primeiramente por Sartre⁶⁷ – de que com a sua perspectiva arqueológica Foucault teria pretendido eliminar a história, resta-nos corroborar inteiramente a observação de Eduardo Lourenço, segundo o qual

[...] esta eliminação só é grave para a mitologia culturalista de Sartre, para quem *História* é realidade e princípio de explicação ao mesmo tempo. Ora o que Foucault rejeita não é a História (como realidade) mas essa História-Mito a que se recorre

et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation et les révolutions n'y sont jamais que des prises de conscience.» (AS, pp. 21-22).

⁶⁴ Como dirá Foucault: «Comme si nous avions peur de penser l'*Autre* dans le temps de notre propre pensée.» (AS, p. 21).

⁶⁵ Cf. AS, p. 181.

⁶⁶ R. Machado, *Ciência e Saber: a Trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*, p. 157; *itálico* nosso.

⁶⁷ Cf. J.-P. Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, *L'Arc*, Paris, 30 (1966), pp. 87-88.

como explicante universal quando é ela que apela e exige a explicação. Mais grave que evacuar a “História” é evacuar o Real [...]”⁶⁸.

Pois bem, é justamente esta “realidade histórica” que o arqueólogo, sob uma determinada perspectiva, pretende investigar e descrever; ou seja, revertendo agora a questão sobre *Les mots et les choses*, o que Foucault leva a cabo e nos apresenta é uma investigação *na* história e não *da* história (que toma de um modo acrítico uma história das ideias e do saber ocidental já feita).

Em suma, em função de tudo quanto expôs no prefácio de *Les mots et les choses*, no fundo Foucault descreve e resume a “natureza” do seu empreendimento histórico “muito simplesmente” nos seguintes termos:

[...] a arqueologia, dirigindo-se ao *espaço* geral do saber, às suas configurações e ao *modo de ser* das coisas que nele aparecem, define sistemas de simultaneidade [*epistemes*], assim como a série das mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova [*episteme*].⁶⁹

⁶⁸ E. Lourenço, “Michel Foucault ou o Fim do Humanismo” (1967 – “Prefácio” à trad. port. de *Les mots et les choses*), in M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, trad. António Ramos Rosa, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 13.

⁶⁹ «[...] l’archéologie, s’adressant à l’espace général du savoir, à ses configurations et au mode d’être des choses qui y apparaissent, définit des systèmes de simultanéité, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d’une positivité nouvelle.» (MC, p. 14; *italico* nosso).

Quanto ao problema das mutações epistémicas, da “passagem” (descontínua) de uma *episteme* à contígua que lhe sucede, ela coloca sempre muitas dificuldade inerentes, na medida em que levanta inevitavelmente a questão do tempo; mas Foucault, em *Les mots et les choses*, mais do que tentar encontrar explicações para as causas – a causalidade é uma categoria central a partir da qual história das ideias estabelece as suas continuidades de superfície – dessas mutações, procura antes registá-las e descrevê-las. Mas, como é evidente, apesar da sua descontinuidade, essa passagem não se processa nem ocorre num mero instante temporal, qual corte horizontal homogêneo na história em que a partir desse momento se determinaria, de uma vez por todas, que o homem passaria a pensar da mesma maneira por toda a parte. Parece ser esta a imagem que Foucault pretende transmitir quando faz a seguinte descrição ressalvada: «Dire qu’une formation discursive se substitue à une autre, ce n’est pas

* * *

Mas em *Les mots et les choses* Foucault não se limita a descrever as formas do saber ocidental desde o Renascimento até à nossa modernidade; ou seja, o seu empreendimento arqueólogo não tem apenas uma vertente histórica: tem também um *objectivo crítico*⁷⁰.

Como referimos anteriormente⁷¹, o arqueólogo Foucault pensa no interior do modo de ser da ordem (*a priori* histórico) moderna enquanto seu solo positivo “enformador”⁷². Mas nessa ocasião referimos também que, conforme indica a noção de *a priori* histórico, os modos de ser da ordem não são eternos nem imutáveis, não escapando por isso às transformações no tempo. Comprova-o o facto de o nosso (moderno) modo de ser da ordem ser diferente daqueles do Renascimento ou da idade clássica.

dire que tout un monde d’objets, d’énonciations, de concepts, de choix théoriques absolument nouveaux surgit tout armé et tout organisé dans un texte qui le mettrait en place une fois pour toutes; c’est dire qu’il s’est produit une transformation générale de rapports, mais qui n’altère pas forcément tous les éléments; c’est dire que les énoncés obéissent à de nouvelles règles de formation, ce n’est pas dire que tous les objets ou concepts, toutes les énonciations ou tous les choix théoriques [da *episteme* anterior] disparaissent.» (AS, p. 226). Dito noutros termos, embora existam vários aspectos temáticos e conceptuais que se mantêm e continuam a um nível de superfície, ocorre uma mudança e uma transformação geral no seu “solo arqueológico” (profundidade), naquilo que Foucault designa como o nível da *embraigem* do acontecimento (cf. AS, p. 218).

⁷⁰ Já no prefácio de *Naissance de la clinique* Foucault referia que «La recherche ici entreprise implique donc le projet délibéré d’être à la fois historique et critique, dans la mesure où il s’agit, hors de toute intention prescriptive, de déterminer les conditions de possibilité [...]» (NC, p. XV). A grelha de leitura de Potte-Bonneville de *Les mots et les choses* é a de que o arqueólogo combina aí um projecto descritivo com um objectivo crítico (cf. Michel Foucault, *l’inquiétude de l’histoire*, p. 163).

⁷¹ Cf. *infra* pp. 19-20, n. 24.

⁷² Aliás, um dos indicadores dessa sua (e comum) pertença à *episteme* moderna manifesta-se no uso recorrente da primeira pessoa do plural quando se refere a esta época: “nós” modernos, a “nossa” modernidade, da qual ainda não saímos, etc.

Portanto, tal como sucedeu nessas épocas, também o modo de ser da ordem moderna não será eterno nem imutável; e, tal como se verificou nessas épocas, chegará o momento em que se verificarão rupturas nos modos de ser da ordem que conduzirão à mudança e ao limiar de um novo modo de ser da ordem. Ora, apesar de ainda não possuir distanciamento para descrever na totalidade o seu arquivo (moderno), no seu diagnóstico da actualidade – em que abandona a “neutralidade” descritiva – o arqueólogo Foucault parece detectar algumas dessas rupturas que indicam eventualmente o *limiar* de uma nova *episteme*.

Essa possível ruptura, “trabalhando” em profundidade no nosso solo epistémico moderno, é-nos indicada por Foucault mediante a figura metafórica de uma *inquietação*:

[...] é ao *nosso solo* silencioso e ingenuamente imóvel que nós vamos restituir as *suas rupturas*, a sua instabilidade, as suas falhas; e é ele que *se inquieta de novo* sob os nossos passos.⁷³

Sem deixar de pertencer à configuração epistémica moderna do saber e do pensamento, o arqueólogo, em razão dessa inquietude “detectada”, situar-se-ia todavia já numa certa “margem” que seria o ponto de partida da sua interrogação sobre o limiar de uma nova *episteme*. Ou então, como sugere Potte-Bonneville, numa variação de perspectiva em relação ao posicionamento do arqueólogo, será que este se poderia inquietar se os solos não estivessem já, eles próprios, de antemão inquietos?⁷⁴

Por conseguinte, neste sentido o âmbito das (*modernas*) ciências humanas cuja (uma) arqueologia Foucault leva a cabo em *Les mots et les choses* deve ser perspectivado como estando inserido numa análise que é simultaneamente histórica

⁷³ «En essayant de remettre au jour cette profonde dénivellation de la culture occidentale, c’est à notre sol silencieux et naïvement immobile que nous rendons ses ruptures, son instabilité, ses failles; et c’est lui qui s’inquiète à nouveau sous nos pas.» (MC, p. 16; *italico* nosso).

⁷⁴ «Comme si le philosophe ne pouvait s’inquiéter des sols si ceux-ci n’étaient pas d’abord inquiets, ou inquiétants.» (M. Potte.-Bonneville, *Michel Foucault, l’inquiétude de l’histoire*, p. 112).

e crítica da modernidade: o arqueólogo descreve, por uma lado, o surgimento dessas ciências na ordem moderna do saber, mas, por outro, no seu diagnóstico crítico da actualidade, detecta também já inquietantes falhas que minam a aparente solidez e a pretensa evidência dessas ciências (falhas que apontam, como veremos, para a questão da “morte do homem” e para o eventual limiar de uma nova *episteme*).

Na análise que faremos de seguida do conceito de homem em *Les mots et les choses* (desde o Renascimento até à nossa actual modernidade) procuraremos por isso contemplar ambas as dimensões (descrição histórica e diagnóstico crítico) que o arqueólogo põe em jogo.

Arqueologia do conceito de homem na história das figuras epistêmicas do saber

Cette question consisterait à se demander si vraiment l'homme existe. On croit que c'est jouer le paradoxe que de supposer, un seul instant, ce que pourraient être le monde et la pensée et la vérité si l'homme n'existait pas. C'est que nous sommes si aveuglés par la récente évidence de l'homme, que nous n'avons même plus gardé dans notre souvenir le temps cependant peu reculé où existaient le monde, son ordre, les êtres humains, mais pas l'homme. [...] Nous qui nous croyons liés à une finitude qui n'appartient qu'à nous et qui nous ouvre, par le connaître, la vérité du monde, ne faut-il pas nous rappeler que nous sommes attachés sur le dos d'un tigre?

FOUCAULT

* * *

Uma inquietante anunciação...

Em razão da sua inerência, o homem deveria ser em princípio o “objecto” do conhecimento (humano) mais vetusto e constante do saber. Com efeito, pelo menos desde Sócrates, e ao longo de toda a subsequente história da filosofia, encontramos, dos mais diversos modos, o homem como tema teorizado (por vezes mesmo de uma forma privilegiada e central).

Ora, perante esta pretensa evidência “empírico-histórica” acerca da vetustade e constância do saber sobre o homem, as afirmações que se seguem de Foucault –

referentes ao prefácio de *Les mots et les choses* – não podem deixar de soar como estranhas, incorrendo mesmo num aparente contra-senso (comum):

Estranhamente, o homem – conhecê-lo passa por ser a olhos ingênuos a mais velha procura desde Sócrates – não é, decerto, nada mais do que uma certa brecha na ordem das coisas, ou, quando muito, uma configuração desenhada pela disposição nova que ele tomou recentemente no saber.⁷⁵

Mas não é tudo em matéria de (aparente) estranheza! No encadeamento contíguo destas frases, não só Foucault reafirma que o homem é um “objecto” (ou uma figura) recente na ordem do saber como *anuncia* também – de uma forma já não apenas estranha mas que provoca talvez uma certa *inquietação* – que ele tenderá inclusive a *desaparecer*:

Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia” entendida como reflexão geral, semipositiva, semifilosófica, acerca do homem. Constitui no entanto um reconforto, e um profundo apaziguamento, pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não conta mais de dois séculos, uma simples dobra no nosso saber, e que *desaparecerá* logo que este tenha encontrado *uma forma nova*.⁷⁶

⁷⁵ «Étrangement, l’homme – dont la connaissance passe à des yeux naïfs pour la plus vieille recherche depuis Socrate – n’est sans doute rien de plus qu’une certaine déchirure dans l’ordre des choses, une configuration, en tout cas, dessinée par la disposition nouvelle qu’il a prise récemment dans le savoir.» (MC, p. 15).

⁷⁶ «De là sont nées toutes les chimères des nouveaux humanismes, toutes les facilités d’une “anthropologie”, entendue comme réflexion générale, mi-positive, mi-philosophique, sur l’homme. Réconfort cependant, et profond apaisement de penser que l’homme n’est qu’une invention récente, une figure qui n’a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu’il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle.» (MC, p. 15; itálico nosso).

Conforme se pode perceber pelo conteúdo e pelo tom na passagem encadeada de um excerto para o outro, Foucault abandona a “neutralidade” descritiva e assume uma posição crítica em relação ao homem como figura da ordem do saber moderno. Esta mudança de “registo” por parte do arqueólogo

Encontraremos estas afirmações reiteradas na página final de *Les mots et les choses*, só que agora num tom um pouco mais “conclusivo”, como confirmação – após Foucault ter exposto e desenvolvido as suas análises arqueológicas descritivas e diagnosticadoras – quer da origem recente do homem como “objecto” do saber quer (principalmente) da possível proximidade do seu *anunciado desaparecimento* (ou “morte”):

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tem posto ao saber humano. [...] O homem é uma invenção do qual a arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E *talvez o fim próximo*.⁷⁷

Este ponto de chegada, que se situa na nossa contemporaneidade, será o que designaremos aqui como a “terceira tese” de *Les mots et les choses* no que concerne ao conceito de homem. Para a compreendermos cabalmente será preciso acompanhar Foucault nas suas análises históricas e respectivas descrições da configuração que – tendo por “objecto de referência” os três domínios do conhecimento (vida, trabalho, linguagem) já referidos – o saber sobre o homem – da idade clássica (sensivelmente durante os séculos XVII e XVIII) até à época moderna à qual ainda pertencemos (iniciada na viragem para o século XIX), com uma breve incursão antecedente no Renascimento – foi tomando em cada período histórico. Esta configuração, que rege as formas do saber de cada época, é o que Foucault designa, como vimos, mediante o conceito de *episteme* e que, *grosso modo*, significa, simultaneamente, quer as “enraizadas” condições de possibilidade comuns (o *a priori* histórico) do conhecimento em geral quer a forma como se organizam no seu conjunto os três

tem a ver, como referimos há pouco, com a análise simultaneamente histórica e crítica da modernidade.

⁷⁷ «Une chose en tout cas est certaine: c’est que l’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. [...] L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.» (MC, p. 398; *italico* nosso).

domínios do conhecimento analisados por Foucault (neste caso, na sua inter-relação tendo por “objecto” o homem).

Para além de percebermos como surge no Ocidente o homem como “objecto” do saber, neste itinerário que percorreremos com Foucault o objectivo será também, conforme indica o próprio subtítulo de *Les mots et les choses*, o de fazer uma arqueologia das ciências humanas; isto é, um diagnóstico que mergulhe em profundidade no subsolo contemporâneo a partir do qual, como e segundo que condições de possibilidade essas ciências sobre o homem surgiram e se constituíram (mas também qual a imagem que nelas se viria a conceber e formar do homem). Num processo para cuja explicação é preciso prospectar – para além da análise dos referidos três domínios do conhecimento (vida, trabalho, linguagem) – ainda o papel de fundamentação da filosofia coeva (a cada época), nomeadamente no modo como nela é reflectido e pensado o homem.

Numa palavra, a arqueologia apresenta-se em *Les mots et les choses* como uma análise histórico-filosófica do nascimento e da constituição não só das actuais ciências humanas mas também da (correlativa) predominância da figura do homem – expressa na centralidade do pensamento antropológico e na proliferação das ideologias humanistas – na ordem saber ocidental moderno.

* * *

É pois em traços gerais esta *démarche* que nos propomos percorrer de seguida, de modo a que se possa assim perceber a pertinência e a inteligibilidade das inquietantes, controversas e (geradoras de) polémicas afirmações de Foucault supracitadas acerca da origem recente e do fim (talvez) próximo do homem na ordem do saber moderno.

Essa *démarche* acompanhará no fundo a própria exposição da (descontínua) sequência histórica (Renascimento, idade clássica e modernidade) das análises arqueológicas de *Les mots et les choses*. Sendo o seu principal objectivo levar a cabo uma arqueologia das ciências humanas – isto é, segundo que condições de

possibilidade (*a priori* histórico) elas puderam surgir e constituir-se –, e situando-se essas ciências (tal como o surgimento do homem) na *episteme* moderna, o nosso estudo incidirá como é óbvio principalmente sobre a forma do saber deste período histórico ao qual ainda pertencemos; neste sentido, a análise da *episteme* clássica tem na economia argumentativa do livro sobretudo uma função contrastante que visa pôr em evidência a grande diferença e descontinuidade entre – os modos de ser da ordem constitutivas de – ambas as (contíguas) *epistemes* no que a um saber sobre o homem concerne.

Episteme renascentista: a “forma-Cosmos” (similitude especular)

Mas antes de se debruçar sobre a descrição exaustiva da *episteme* clássica, Foucault dedica um único capítulo⁷⁸ à *episteme* renascentista, onde em traços gerais nos apresenta a forma do saber (distinta) que a caracteriza e a figura do homem que se desenha no seu interior.

Segundo essa caracterização, o pensamento renascentista é profundamente informado e dirigido por uma visão cosmológica do mundo, de que o tema do homem como microcosmo é aliás a sua inconfundível manifestação. Ora, em função deste enquadramento cosmológico, o modo de ordenar o saber renascentista estabelece-se segundo relações de analogia a partir dos sinais ou marcas (*signatures*) que emanam do grande livro da natureza (macrocosmo) e que remetem para outros marcas semelhantes que nele possam ocorrer num nível dimensional menor, como por exemplo no homem (microcosmo) ou nos domínios relacionados com a vida, o trabalho e a linguagem. É pois por meio desta relação de analogia, regida pela categoria de *semelhança*, que a escala entre os dois “pólos atractivos” (*macro* e *micro*) pode ser incessantemente percorrida de forma bidireccional; e a ilação que daqui se tira é que é fundamentalmente a busca de semelhanças – a partir de (e enquanto)

⁷⁸ Cf. MC, cap. II.

interpretação das marcas – que torna portanto possível o conhecimento do mundo e do homem.

Por isso, quando se coloca ênfase na centralidade do homem no pensamento renascentista (nomeadamente presente na imagem apologética de um ser livre confiante nas suas capacidades de vencer os revezes do destino), tal perspectiva parece situar-se sobretudo ao nível de uma superficialidade temática e talvez da consciência contemporânea dos implicados; perspectiva que justamente o arqueólogo coloca sob um prisma diferente quando propõe a seguinte leitura:

O espaço das analogias é, no fundo, um espaço de irradiação. Por toda a parte, o homem é envolvido por ele; mas esse mesmo homem, inversamente, transmite as semelhanças que recebe do mundo. Ele é o grande foco das proporções – o centro em que as relações vêm apoiar-se e de onde elas são reflectidas de novo.⁷⁹

Não nos iludamos, porém, com o âmbito desta centralidade do homem, na medida em que o que se constata é que «a natureza, como jogo dos signos e das semelhanças, fecha-se sobre si segundo a figura redobrada do cosmos»⁸⁰; ou seja, o saber que o homem renascentista tem sobre si, na figura de microcosmo, encerra-se no interior da identificação da relação analógica com os sinais ou marcas do mundo e da natureza (macrocosmo), os quais lhe vêm de fora e enformam portanto, desse modo, indelevelmente o seu pensamento e a natureza dos seus conhecimentos.

Em suma, isso significa que o pensamento renascentista configura um tipo de saber em que o homem propriamente dito (isto é, enquanto “objecto” de conhecimento autónomo) não é conhecido, mas apenas reflectido no grande *espelho* do Cosmos.

⁷⁹ «L’espace des analogies est au fond un espace de rayonnement. De toutes parts, l’homme est concerné par lui; mais ce même homme, inversement, transmet les ressemblances qu’il reçoit du monde. Il est le grand foyer des proportions, – le centre où les rapports viennent s’appuyer et d’où ils sont réfléchis à nouveau.» (MC, p. 38).

⁸⁰ «La nature, comme jeu des signes et des ressemblances, se referme sur elle-même selon la figure redoublée du cosmos.» (MC, p. 46).

Episteme clássica: a “forma-Deus” (representação infinita)

Quanto à *episteme* clássica, digamos que ela tem na figura do *cogito* cartesiano o zénite da sua expressão. A forma de pensar inerente a esta figura como instância do pensamento humano (e ao seu modo de ordenar o saber) é caracterizada metaforicamente por Foucault através de uma magistral descrição de um famoso quadro de Velázquez (*Las Meninas*)⁸¹. Como se sabe, neste quadro pictórico quem está a ser alvo de representação (o casal real) na tela (da qual não vemos senão o seu reverso), por Velázquez no acto de pintar, não aparece, está “ausente” (apenas vislumbramos as suas foscas figuras através do reflexo no espelho que se encontra ao fundo da sala no centro da parede); todavia, embora ausente, é perante o lugar invisível que ele ocupa (e que é também virtualmente o nosso, enquanto espectadores, quando olhamos para o quadro) que todas as outras personagens visíveis se dispõem numa ordem, ou seja, embora não apareça no quadro, é perante a *soberania* do seu olhar (e do lugar que ocupa) que todo o espaço visível diante dele se organiza numa representação e que encontra a “sua” respectiva ordem. Ora para Foucault este quadro de Velázquez figura «como a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre»⁸², cujo paradigma fundador se encontra claramente presente, como se referiu, na figura conceptual do *cogito* cartesiano.

Com efeito, se nos debruçarmos sobre o *modus operandi* do processo de cogitação cartesiano constatamos essa similaridade: tal como o casal real, também o “sujeito-cogito”, enquanto fonte de onde emana toda a representação, todo o conhecimento e toda a ordenação do saber não aparece – não obstante o seu papel fundador – representado nesse processo de representação cognitiva; a imagem deste sujeito seria assim como que análoga à de Deus, em que ele deteria o poder de uma

⁸¹ Cf. MC, cap. I.

⁸² «Peut-être y a-t-il, dans ce tableau de Vélasquez, comme la représentation de la représentation classique, et la définition de l'espace qu'elle ouvre.» (MC, p. 31).

“omni-representação” do mundo e da sua ordem sem no entanto nele nunca se incluir nesse seu acto de representar⁸³. É que apesar de ser através da reflexão que Descartes chega à evidência e à certeza inabalável do *cogito ergo sum*, o facto é que se constata também de seguida uma falta de “re-flexão” sobre o próprio processo representativo e cognitivo (sujeito incluído)⁸⁴, ou seja, a representação torna-se indistinta e intimamente coextensiva ao saber do próprio sujeito, porquanto se verifica uma simultaneidade e indiscernibilidade entre o “eu penso” e o “eu existente” que pensa o mundo⁸⁵.

Há pois uma soberania (ou mesmo deidade) do *cogito*, qual ponto central invisível que se abre em leque abrangente sobre o espaço do mundo e onde as coisas visíveis nele presentes se oferecem e se dispõem, como súbditos, à força operadora

⁸³ Será pois neste sentido que devemos entender a seguinte asserção de Foucault: «Dans la pensée classique, celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle, s’y reconnaissant pour image ou reflet, celui qui noue tous les fils entrecroisés de la “représentation en tableau”, – celui-là ne s’y trouve jamais présent lui-même»; asserção que é rematada pela sua controversa tese que no decorrer deste estudo se procurará explicitar melhor: «Avant la fin du XVIIIe siècle, l’homme n’existait pas.» (MC, p. 319).

⁸⁴ Em Descartes, a saída do solipsismo só é conseguida através de uma artificiosa recorrência a Deus como garante da validade dos pensamentos do sujeito na sua aplicação à realidade exterior; por outro lado, o mero papel instrumental da linguagem como meio transparente (nunca reflectido como diferença) através do qual o pensamento liga a representação àquilo que é representado é, também, uma manifestação dessa lacuna “re-flexiva”..

⁸⁵ É talvez a linguagem, através de uma sua “articulação inconsciente” no discurso do sujeito, que explica o funcionamento indiscernível desta síntese (não decomposta analiticamente segundo dois momentos) entre os dois pólos do sujeito. Encontramos uma passagem de Foucault que parece enquadrar-se e remeter-nos para uma tal hipótese, cujo teor é o seguinte: «Le discours qui, au XVIIe siècle, a lié l’un à l’autre le “Je pense” et le “Je suis” de celui qui l’entreprenait – ce discours-là est demeuré, sous une forme visible, l’essence même du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c’étaient la représentation et l’être. Le passage du “Je pense” au “Je suis” s’accomplissait sous la lumière de l’évidence, à l’intérieur d’un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l’un sur l’autre ce qu’on se représente et ce qui est.» (MC, p. 322).

de representação (e da sua inerente função cognitiva) do sujeito. Só que a ordem do saber que daqui resulta é uma instância da representação do sujeito e não das próprias coisas (o homem incluído).

Esta consequência, já patente, como vimos, a um nível mais geral e abstracto, no processo reflexivo da filosofia cartesiana – em que o conhecimento resulta da representação que um sujeito pensante idealiza (isto é, ordena interiormente as ideias e depois projecta-as para o exterior) de todo o real que o rodeia –, é ainda mais manifesta na sua especificidade quando Foucault analisa três domínios do conhecimento – relacionados com a vida, o trabalho e a linguagem – então contemporâneos: a história natural (dos seres vivos), a análise das riquezas e a gramática geral. Com efeito, o conhecimento dos seres vivos e das riquezas é decorrente de um tipo de saber representativo que privilegia a visibilidade das coisas do mundo reduzidas ao olhar do sujeito; daí que o tipo de conhecimento de então seja essencialmente taxinómico, pois resulta dessa instância representativa soberana do sujeito que ordena e hierarquiza tudo o que se lhe apresenta através da descrição e comparação das identidades e diferenças (visíveis) num “quadro” (a classificação ou tabela dos seres vivos que então vigorava é disso o melhor exemplo); trata-se pois de um conhecimento que (tendo por bitola o olhar do sujeito) toca apenas nas propriedades superficiais da estrutura visível e que não penetra em profundidade (por exemplo, os órgãos e funções dos seres vivos) na organização e funcionamento das próprias coisas⁸⁶. Quanto à linguagem, a relação é muito mais “promíscua”, visto que a linguagem tem ela própria uma função representativa na qual é veículo do

⁸⁶ Tanto assim é que, com a descoberta do ornitorrinco (animal que apresenta características exteriores visíveis que pertencem a diferentes classes de seres vivos), é a própria tabela que entra “em crise”, não se sabendo mesmo onde vir a incluir tão peculiar animal. Para uma problematização dos seus “efeitos colaterais” ao nível dos processos linguístico e cognitivo, cf. Umberto Eco, *Kant e L’Ornitorrinco*, Milano, Bompiani, 1997.

próprio pensamento, ou melhor, a linguagem é o próprio pensamento no seu funcionamento representativo⁸⁷.

Em suma, é no interior da análise da representação que existem e se desenvolvem os conhecimentos sobre os seres vivos, as riquezas e as palavras.

Deste modo, o pensamento e o conhecimento clássicos tornaram-se numa espécie de *metafísica representativa* em cujo *sono dogmático* – do racionalismo cartesiano, dirá Kant – a filosofia e o saber (mas também o homem) caíram. A expressão exponencial deste *statu quo* encontra-se, segundo Foucault, desenvolvida na última das filosofias clássicas (a Ideologia de Destutt de Tracy), que é caracterizada nos seguintes termos:

A Ideologia não interroga o fundamento, os limites ou a raiz da representação; ela percorre o domínio das representações em geral [...]. Aloja todo o saber no espaço das representações e, percorrendo esse espaço, formula o saber das leis que o organiza. Ela é, num certo sentido, o saber de todos os saberes.⁸⁸

Metafísica representativa porquanto a representação é soberanamente absoluta e divinamente infinita. Com efeito, no caso das “ciências” clássicas – como uma forma de conhecimento que é resultado de uma representação em geral (sendo esta uma instância do sujeito) –, elas são colocadas numa ordem ou num horizonte de infinidade, isto é, não sendo essas ditas ciências infinitas *per se* são, contudo, desenvolvidas até ao infinito através da sua integração nos cânones representativos

⁸⁷ Como refere Roberto Machado, «Na época clássica, a linguagem é a representação se desenrolando, se desdobrando nos signos verbais que a manifestam, isto é, pela ligação, existente no interior do próprio conhecimento entre a ideia de uma coisa e a ideia de outra coisa.» (Foucault, *a Filosofia e a Literatura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000, p. 87).

⁸⁸ «L’Idéologie n’interroge pas le fondement, les limites ou la racine de la représentation; elle parcourt le domaine des représentations en général [...]. Elle loge tout savoir dans l’espace des représentations, et en parcourant cet espace, elle formule le savoir des lois qui l’organise. Elle est en un sens le savoir de tous les savoirs.» (MC, p. 253).

do sujeito⁸⁹. Assim sendo, a ordem do saber clássico é perpassada pela manifestação de uma operação (representativa) do pensamento, realizada pelo “sujeito-cogito”, que consiste num seu desdobramento elevado até ao infinito e que se traduz numa espécie de representação infinita quase divina⁹⁰.

O que significa, por conseguinte, que o homem na idade clássica não é ainda pensado e conhecido como tal (isto é, enquanto objecto do conhecimento), mas antes perspectivado, no seu poder “omni-representativo” infinito, “à imagem” de Deus.

Em suma, apesar do pensamento filosófico clássico ter também – tal como o pensamento renascentista – incidido sobre o tema do homem, o facto é que nessa época ainda «não havia consciência epistemológica do homem enquanto tal. A *episteme* clássica articula-se segundo linhas que não isolam de modo algum um domínio próprio e específico do homem.»⁹¹ Com efeito, e recorrendo mais uma vez à metáfora pictórica de *Las Meninas*, o homem, tal como o soberano, não se coloca na posição de algo a ser conhecido como “objecto de conhecimento” (isto é, enquanto alteridade epistemológica de si), mas apenas como sujeito infinitamente “omni-representante”. Daqui conclui Foucault, naquela que se poderá considerar a “primeira tese” do seu livro sobre o conceito de homem, que

⁸⁹ A classificação dos seres vivos aparece-nos mais uma vez como o melhor exemplo, pois todos os novos seres vivos que se vão descobrindo encontram *ad infinitum* o seu respectivo lugar, por meio da representação, no “quadro” dessa tabela.

⁹⁰ E, de facto, constata-se que esta referência ao infinito e a Deus está indelevelmente presente também em todo o pensamento filosófico clássico – desde Descartes a Espinosa (isto não obstante possamos encontrar entre eles outras diferenças de fundo) –, reflectido na predominância de temas e questões que incidem, por exemplo, sobre as provas da existência de Deus ou sobre o arrolamento dos seus respectivos atributos infinitos: é a época das filosofias que procuram explicar racionalmente Deus.

⁹¹ «Mais il n’y avait pas de conscience épistémologique de l’homme comme tel. L’*épistémè* classique s’articule selon des lignes qui n’isolent en aucune manière un domaine propre et spécifique de l’homme.» (MC, p. 320).

O “humanismo” do Renascimento, o “racionalismo” dos clássicos puderam efectivamente dar um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas o que não puderam foi pensar o homem.⁹²

Episteme moderna: a “forma-Homem” (historicidade finita)

As ciências empíricas e o transcendental kantiano

São as ciências empíricas (exemplificadas por Foucault através da análise da biologia, da economia e da filologia) e a filosofia transcendental kantiana que assinalam, por contraste com as suas homólogas clássicas, o limiar da modernidade, na medida em que configuram, como em seguida disso se fará a exposição, uma nova ordem do saber que confere à figura conceptual do homem uma nova forma.

Com as ciências empíricas a mudança fundamental reside na diferente relação que se estabelece entre o conhecimento (aquele que conhece) e o objecto (aquilo ou “aquele” que é conhecido ou há para conhecer). O “objecto” do conhecimento já não é ordenado num saber cuja exclusiva instância e respectivo domínio estariam incluídos e determinados na soberania do sujeito do conhecimento como “rei-representante”; é o próprio sujeito do conhecimento que se vê agora projectado, na sua alteridade concreta, como objecto de conhecimento nessas ciências empíricas; tanto assim é que essas ciências contribuem inclusive para que o próprio homem, enquanto sujeito pensante e cognitivo, possa enformar a partir delas um conhecimento de si mesmo. Como resume R. Machado, o que sucede nestas ciências é que, «deixando de privilegiar a representação, o conhecimento torna-se empírico, sintético; seu objecto é uma coisa concreta, não mais ideal, mas real, uma empiricidade, que tem uma existência independente do próprio conhecimento.»⁹³

⁹² «L’“humanisme” de la Renaissance, le “rationalisme” des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l’ordre du monde, ils n’ont pu penser l’homme.» (MC, p. 329).

⁹³ R. Machado, *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, p. 88.

Mas façamos um périplo por essas ciências empíricas analisadas por Foucault, para vermos mais detalhadamente e percebermos melhor de que (nova) forma é que o homem nelas aparece “(re)tratado”. Por exemplo, na biologia, e ao contrário do que sucedia na história natural clássica, já não se trata da ordenação de ideias representativas a partir do que de visível há nos seres vivos e que se oferece ao olhar do sujeito, mas do deslocamento para um conhecimento empírico da organização interna “invisível” (órgãos, funções) desses seres vivos, que têm inclusive uma existência concreta independente do “funcionamento” do nosso próprio pensamento cognitivo – portanto, o que a biologia estuda é o fenómeno da *vida*, e o homem, que é também ele um ser vivo animal organizado, aparece assim nela retratado como objecto de conhecimento. Por sua vez, na economia, e também ao contrário da análise das riquezas clássica, o que sucede é que a determinação do valor já não depende do modo visível como as coisas se representam umas às outras (para efeitos de equivalência no processo de troca); ele é antes encontrado a partir da determinação do custo da actividade de produção, ou seja, é o *trabalho* como conceito central empírico e autónomo (e não meramente a partir do desejo representativo das coisas pelo homem) que explica e é a fonte do valor – ora o homem, uma vez que é um ser social que produz, troca e deseja coisas, aparece também ele aqui retratado nas leis imanentes ao mercado como objecto de conhecimento. Enfim, no caso da filologia, mais uma vez também por contraste com a sua homóloga clássica (a gramática geral), a linguagem já não aparece como algo meramente inerente ao pensamento, mas como algo que se descobriu com leis e uma objectividade próprias (autonomia empírica) na sua estrutura gramatical, bem como com uma historicidade própria que antecede e enforma a própria linguagem individual de cada homem – também aqui, uma vez que o homem é um ser que *fala*, ele aparece integrado nesta ciência como um objecto de conhecimento⁹⁴.

⁹⁴ Note-se que não deixa de haver também uma certa (nova) forma de representação nas ciências empíricas, mas que é contudo inteiramente distinta daquela do pensamento clássico, na medida em que se dá um deslocamento no espaço da própria representação: esta já não é mais analiticamente

Recapitulemos: a transformação fundamental que ocorre com o aparecimento destas ciências é que com elas se constitui um conhecimento empírico que o homem passa a ter sobre si próprio – “projectado” e presente nessas ciências e não apenas na qualidade exclusiva de interioridade pensante – enquanto ser que vive, trabalha e fala; numa palavra, estudar esses “objectos” (vida, trabalho, linguagem) das ciências empíricas é também estudar o homem, é estudar estes seus *modos de ser*. Daqui se infere, portanto, que «o nascimento das ciências empíricas na modernidade significa o desaparecimento da representação [clássica] do campo do conhecimento empírico e o aparecimento de objectos – vida, trabalho e linguagem – que tomaram o lugar das representações que constituíam os seres vivos, as riquezas e as palavras.»⁹⁵ Mas outra consequência a extrair, talvez ainda mais fundamental, desta relação entre o aparecimento destes “objectos” e a questão do conhecimento do homem, é que o homem, precisamente através desta relação – na medida em que de certa maneira depende desses “objectos” empíricos para se poder conhecer melhor a si próprio –, se

coextensiva ao saber do sujeito, mas refere-se antes ao homem como objecto empírico, a partir do qual, como se verá, o sujeito pensante, numa dobra sobre si próprio, constrói uma síntese representativa já não apenas subjectiva mas agora “objectiva” (cf. MC, pp. 256-261: “Les synthèses objectives”). Foucault tem aliás uma passagem em *Les mots et les choses* que assinala justamente a diferença entre os dois tipos de representação: «Du fait même, la représentation [clássica] a cessé de valoir, pour les vivants, pour les besoins et pour les mots, comme leur lieu d’origine et le siège primitif de leur vérité; par rapport à eux, elle n’est rien de plus, désormais, qu’un effet, leur répondant plus ou moins brouillé dans une conscience qui les saisit et les restitue. La représentation qu’on se fait des choses n’a plus à déployer, en un espace souverain, le tableau de leur mise en ordre; elle est, du côté de cet individu empirique qu’est l’homme, le phénomène – moins encore peut-être l’apparence – d’un ordre qui appartient maintenant aux choses mêmes et à leur loi intérieure. Dans la représentation, les êtres ne manifestent plus leur identité, mais le rapport extérieur qu’ils établissent à l’être humain. Celui-ci, avec son être propre, avec son pouvoir de se donner des représentations, surgit en un creux ménagé par les vivants, les objets d’échange et les mots lorsque, abandonnant la représentation qui avait été jusqu’alors leur site naturel, ils se retirent dans la profondeur des choses et s’enroulent sur eux-mêmes selon les lois de la vie, de la production et du langage.» (MC, pp. 323-324).

⁹⁵ R. Machado, *Ciência e Saber. A Trajetória da Arqueologia de Foucault*, p. 133.

descobre de uma forma vincadamente “mais consciente” como um *ser finito*, pois é nesta qualidade que ele agora aparece retratado nas ciências empíricas. Por isso, refere Foucault,

A finitude do homem anuncia-se – e de uma maneira imperiosa – na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, tal como se conhece a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia; ou antes, na filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas e plenas, percebe-se a finitude e os limites que elas impõem, advinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível.⁹⁶

Sensivelmente por esta mesma altura – no limiar de um comum modo de ser da ordem (moderna) – surge a filosofia transcendental kantiana, a qual se caracteriza essencialmente por recortar e delimitar rigorosamente as condições de possibilidade (*a priori* formal) do sujeito ao nível do processo cognitivo (isto é, independentemente do objecto em geral a ser conhecido, procura indagar qual o âmbito e o alcance permitidos pelas faculdades humanas – enquanto “fornecedoras” de condições de possibilidade puras – para constituir *de jure* o sujeito pensante como fundador do conhecimento).

Ora, apesar de a reflexão kantiana incidir preferencialmente sobre e na explicação das possibilidades do conhecimento a partir de uma investigação sobre as faculdades puras do sujeito no processo cognitivo e de propugnar claramente por um submissão do objecto ao sujeito (revolução copernicana) como condição de possibilidade do conhecimento desse objecto, nessa sua reflexão está porém também (omni)presente, como a outra face da (mesma) moeda, a interrogação sobre os limites cognitivos do sujeito que possibilitam uma representação intelectual. É que agora, de

⁹⁶ «La finitude de l’homme s’annonce – et d’une manière impérieuse – dans la positivité du savoir; on sait que l’homme est fini, comme on connaît l’anatomie du cerveau, le mécanisme des coûts de production, ou le système de la conjugaison indo-européenne; ou plutôt, au filigrane de toutes ces figures solides, positives et pleines, on perçoit la finitude et les limites qu’elles imposent, on devine comme en blanc tout ce qu’elles rendent impossible.» (MC, pp. 324-325).

uma forma muito diferente daquela da representação soberana e infinita do *cogito* clássico, já não basta simplesmente uma representação subjectiva para formar um conhecimento; o conhecimento em Kant é, no sujeito, uma *síntese* entre uma representação intelectual (entendimento) e uma representação espaço-temporal (sensibilidade) da diversidade fenoménica sensível; daí que Kant venha a concluir que não é possível conhecer – o que é distinto de pensar – tudo (Deus, imortalidade da alma, totalidade do mundo), uma vez que *o conhecimento humano é finito e limitado* (está ligado à sensibilidade na fundação inicial da sua possibilidade). Em suma, embora procurando sempre distinguir muito claramente os “pólos” numénico e fenoménico constitutivos do homem, cujo carácter é essencialmente *dual*, o facto é que a posição do sujeito transcendental como fundador do conhecimento em Kant é sempre acompanhada pela consciência de que o homem é um ser finito.

É em função desta dupla posição que o homem passa a ocupar e desempenhar na ordem do saber moderno – *objecto de conhecimento* nas ciências empíricas (onde se descobre através dos seus modos de ser enquanto vive, trabalha e fala como um ser finito) e *sujeito transcendental* que funda e torna possível (dentro dos limites da sua finitude) o conhecimento – que Foucault declara que ele assume agora a forma de um *par empírico-transcendental*.

Carácter duplo que justamente tornará doravante possível que o homem se possa colocar inclusive a si mesmo, através de uma determinada operação sintética do seu pensamento, como o “alvo” do (seu próprio) conhecimento; o que significa, portanto, que *pela primeira vez o homem aparece efectivamente* – na ordem do saber ocidental – *como objecto do (seu próprio) conhecimento*⁹⁷. É portanto este o sentido da afirmação de Foucault segundo a qual é *somente* a partir do início do século XIX que o

⁹⁷ Recorrendo uma vez mais à metáfora pictórica, Foucault refere que «[...] dans le mouvement profond d’une telle mutation archéologique, l’homme apparaît avec sa position ambiguë d’objet pour un savoir et de sujet qui connaît: souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, en cette place du Roi, que lui assignaient par avance les *Ménines*, mais d’où pendant longtemps sa présence réelle fut exclue.» (MC, p. 323).

homem surge e passa efectivamente a existir – como objecto de conhecimento, entenda-se!

A decisiva transformação que ocorre – por contraste com a “forma-Deus” (infinito) do homem no saber clássico – com o surgimento desta figura de dupla função (empírico-transcendental) que o homem desempenha na ordem do saber moderno reside, essencialmente, na própria possibilidade que o homem passa a ter de ser, ao mesmo tempo, sujeito e objecto do seu próprio conhecimento; transformação que implicará uma inversão do papel que a finitude humana desempenha na constituição do conhecimento: finitude essa que já não aparece, como sucedia no pensamento clássico, como negatividade subordinada ao infinito enquanto seu modelo perfeito, mas em que, pelo contrário, é a finitude que adquire agora ela mesma um estatuto de positividade sobre a qual se funda o próprio conhecimento. O saber humano passa portanto agora a ser fundado na positividade da condição e da dimensão humanas, isto é, na sua finitude. Isso é sobretudo manifesto por exemplo no caso do conhecimento empírico, em que as suas sínteses já não são asseguradas na soberania (representativa) do “Eu penso”⁹⁸ mas antes na finitude do homem, isto é, na consciência quer dos seus limites enquanto ser cognoscente (Kant) quer da sua finitude concreta ao nível dos seus modos de ser enquanto ser que vive, trabalha e fala.

Por conseguinte, o saber que perpassa e configura a *episteme* moderna tem pois agora a “forma-Homem” (na positividade da sua finitude). Homem e finitude que

⁹⁸ Em Kant, existe também a instância subjectiva do “Eu penso”; mas, como se sabe, a diferença essencial em relação ao “Eu penso” de Descartes consiste no facto de Kant ter introduzido o *tempo* no *cogito*, ou seja, enquanto o sujeito pensante cartesiano se coloca como representante infinito e intemporal (fora do tempo, mas também do espaço, como se constata em *Las Meninas*), o sujeito pensante kantiano tem subjacente e implícito que o homem pensa enquadrado no tempo (e também no espaço).

estão de tal modo interligados no saber moderno que Foucault conclui que «a cultura moderna pode pensar o homem porque pensa o finito a partir de si mesmo.»⁹⁹

* * *

Um dos reflexos desta nova forma do homem e do saber humano encontra-se inexoravelmente presente na filosofia moderna e no seu carácter essencialmente *antropológico*. Com efeito, poderíamos dizer em termos gerais, mas nomeadamente no que concerne à fundamentação do conhecimento, que a revolução kantiana consistiu na substituição do infinito originário clássico pela constitutiva finitude humana moderna. Isso explica em boa medida por que razão Kant formula que a “questão-mor” e final da filosofia – à qual se reduziriam (e para a qual confluíam) em última análise todas as outras – seja “o que é homem?” (*Was ist der Mensch?*); questão essa que se tornará central e dominante no enformar (antropológico) de todo o pensamento filosófico moderno subsequente.

É isso precisamente que Foucault expressa naquela que se poderá talvez considerar a “segunda tese” do seu livro no que ao conceito de homem concerne:

A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que tem comandado e conduzido o pensamento filosófico desde Kant até nós.¹⁰⁰

Só que a “herança antropológica” que Kant deixou para a posteridade não se revelou fácil, na medida em que a subterrânea função dupla que o homem desempenha no saber moderno, enquanto par empírico-transcendental, se presta a ambiguidades e a mesclas várias entre os dois planos constituintes do ser humano; com efeito, é na verdade ambígua a posição perante a qual por exemplo os filósofos (enquanto sujeitos humanos pensantes e cognoscentes) se encontram quando nas suas reflexões, ao procurarem conceber as suas respectivas teorias filosóficas acerca

⁹⁹ «La culture moderne peut penser l’homme parce qu’elle pense le fini à partir de lui-même.» (MC, p. 329).

¹⁰⁰ «L’Anthropologie constitue peut-être la disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique depuis Kant jusqu’à nous.» (MC, p. 353).

do homem, têm *já* por base a imagem – ainda que por vezes de forma “inconsciente” – desse “mesmo” homem como (dupla) figura empírico-transcendental que, no fundo, “eles próprios” o são enquanto seres humanos. Ora, segundo a perspectiva crítica de Foucault, é justamente de uma confusa hibridez que a filosofia moderna irá padecer, pois não destringará, como Kant procurou fazê-lo, o nível transcendental da fundamentação cognitiva do da questão geral antropológica (em que se incluem de forma mais manifesta os modos de ser empíricos do homem na sua finitude concreta), pois conquanto aquele de certa maneira se possa incluir neste, este tem todavia necessidade daquele para a sua respectiva fundamentação¹⁰¹.

O que virá a suceder na filosofia moderna é que aquilo que constitui um limite *de facto* (a finitude) se transformará num fundamento (*de jure*) do próprio conhecimento humano; isto significa que o homem na sua dimensão humana (“demasiado humana”) passa a aparecer aos seus próprios olhos como a fonte de onde também emana, se baseia e erige o conhecimento, ou seja, *a finitude* na sua dimensão antropológica (modos de ser empíricos incluídos) *torna-se fundamental* no

¹⁰¹ Embora esta confusão posterior da filosofia moderna tenha tido a sua origem em Kant, ela não terá ocorrido contudo “por culpa” directa do filósofo alemão, como aliás se pode subentender das palavras de Foucault: «Cette question [*Was ist der Mensch?*], on l’a vu, parcourt la pensée depuis le début du XIXe siècle: c’est qu’elle opère, en sous-main et par avance, la confusion de l’empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage. Par elle, une réflexion de niveau mixte s’est constituée qui caractérise la philosophie moderne.» (MC, p. 352). Esta posição de Foucault aparece tratada de um modo mais detalhado na sua tese complementar de doutoramento (“Introduction à l’*Anthropologie* de Kant”, que é acompanhada pela tradução da *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*), onde se assinala a distinção que Kant procurou sempre fazer entre os níveis transcendental (ou crítico) e antropológico. R. Machado, que faz uma análise sobre este ponto da tese, refere isso mesmo: enquanto na *Crítica da Razão Pura* o sujeito não aparece como sujeito empírico dado na experiência (mas antes ao nível das suas estruturas transcendentais), a *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*, por sua vez, refere-se ao conhecimento do homem enquanto “cidadão do mundo” (uma imagem concreta do homem na sua ligação ao mundo), mas que, todavia, não se pode fundar sobre si mesmo, isto é, baseia-se e tem necessidade da crítica para tal efeito (cf. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, pp. 97-100).

conhecimento, na medida em que passa a repousar sobre si (numa referência positiva) também o papel de uma fundamentação cognitiva. Só que, porém, agora já não se trata exclusivamente de uma fundamentação a partir das estruturas transcendentais do sujeito (Kant), mas antes do homem considerado no seu todo antropológico indistinto como par empírico-transcendental. E o paralogismo reside justamente aí, conforme sublinha R. Machado: «o contra-senso das filosofias pós-kantianas é tomar uma reflexão antropológica sobre o homem como ponto de partida.»¹⁰²

Resultado inquinado desta “antropologização” do transcendental kantiano, a filosofia moderna redundará naquilo que Foucault designa como uma *analítica da finitude*, na medida em que a reflexão filosófica se tornará doravante numa análise que percorrerá incessantemente (no interior do homem), remetendo-os um para o outro, os dois pólos constitutivos da finitude humana: o que é dado na experiência (empírico) e o que, segundo certos limites, torna a experiência possível (transcendental). É nesta distância (*diferença*) interna, mas sob a égide do *mesmo* (sujeito), que a reflexão filosófica irá oscilar, ora aproximando ora afastando, um do outro – mas sempre “dentro de si” –, esses dois pólos.

Ora, segundo o diagnóstico de Foucault, o erro habitual em que o pensamento moderno (re)cairá enquanto analítica da finitude reside precisamente no facto de o sujeito pretender assimilar como exclusivo do seu âmbito interno esses modos de ser (que apenas se lhe referem) expressos nas ciências empíricas, quando, pelo contrário, é ele que neles aparece determinado e projectado por positivities que lhe são exteriores (mesmo autonomamente independentes), e que, por conseguinte, incorre desta maneira numa apropriação indevida quando os concebe como algo profundamente seu e a partir dos quais pode fundar o conhecimento (sobre si mesmo enquanto homem inclusive).

¹⁰² R. Machado, *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, p. 98.

A reflexão filosófica e o próprio homem resvalam assim para um círculo vicioso em que – independentemente das diferentes concepções filosóficas que viriam a existir durante a modernidade – se verifica quase invariavelmente uma repetição do positivo (modos de ser empíricos do homem) no fundamental (fundamentação transcendental). A filosofia torna-se, deste modo, numa análise interminável e fechada sobre si mesma (no sujeito pensante) que percorre incessantemente de maneira bidireccional os dois pólos constitutivos da finitude humana: vai, por um lado, da forma como esses modos de ser empíricos do homem se desdobram em fundamentação transcendental da reflexão e do conhecimento filosóficos até, por outro, à forma como essa fundamentação investe sobre aqueles modos de ser.

Este círculo vicioso híbrido, em que o sujeito humano e a reflexão filosófica se encontram enredados, leva Foucault a considerar, estabelecendo uma homologia com o sono dogmático do racionalismo clássico, que o pensamento moderno caiu num profundo e letárgico *sono antropológico*:

de facto, trata-se [...] de um redobramento empírico-crítico pelo qual se procurou fazer valer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como o fundamento da sua própria finitude. Nessa Dobra, a função transcendental vem recobrir com a sua rede imperiosa o espaço inerte e pardo da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos animam-se, restabelecem-se pouco a pouco, erguem-se e são subsumidos logo num discurso que leva longe a sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra um novo sono entorpeceu a filosofia; não já o do Dogmatismo, mas o da Antropologia. Todo o conhecimento empírico, desde que diga respeito ao homem, vale como campo filosófico possível, onde deve descobrir-se o fundamento do conhecimento, a definição dos seus limites e, finalmente, a verdade de toda a verdade. A configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, em reparti-lo por dois níveis diferentes que se apoiam um ao outro e se limitam um ao outro: a análise pré-crítica do que é o homem na sua essência

converte-se na analítica de tudo o que se pode oferecer em geral à experiência do homem.¹⁰³

As “ciências” humanas

Outro dos reflexos desta nova forma do homem e do saber humano, que se situa no mesmo “magma epistémico” da filosofia moderna, encontramos-lo presente nas ciências humanas.

Noutros termos, mas equivalentes, digamos que o que explica ao nível arqueológico, como sua condição de possibilidade, o aparecimento destas ciências já contemporâneas (por finais do século XIX), é também essa figura do homem como par empírico-transcendental. Com efeito, tal como em relação à filosofia moderna, Foucault assimila também o surgimento das ciências humanas ao pensamento antropológico que foi posto em movimento por Kant; de modo que é igualmente nessa “distância interna” entre os dois pólos constitutivos do homem (sujeito transcendental e objecto empírico do conhecimento) que se desenrolará o âmbito do exercício destas ciências, como aliás se pode depreender da sua seguinte afirmação:

¹⁰³ «[...] en fait, il s’agit [...] d’un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l’homme de la nature, de l’échange, ou du discours comme le fondement de sa propre finitude. En ce Pli, la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l’espace inerte et gris de l’empiricité; inversement, les contenus empiriques s’animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale. Et voilà qu’en ce Pli la philosophie s’est endormie d’un sommeil nouveau; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l’Anthropologie. Toute connaissance empirique, pourvu qu’elle concerne l’homme, vaut comme champ philosophique possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ses limites et finalement la vérité de toute vérité. La configuration anthropologique de la philosophie moderne consiste à dédoubler le dogmatisme, à le répartir à deux niveaux différents qui s’appuient l’un sur l’autre et se bornent l’un par l’autre: l’analyse précritique de ce qu’est l’homme en son essence devient l’analytique de tout ce qui peut se donner en général à l’expérience de l’homme.» (MC, p. 352).

«elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que há a saber.»¹⁰⁴

Só que, no caso das ciências humanas – acerca das quais Foucault tem uma visão crítica – a mistura que se dá entre os dois pólos (empírico e transcendental) é ainda de natureza mais híbrida, ou melhor, eles tornaram-se quase indiscerníveis; assiste-se agora inclusive, de uma forma muito mais manifesta, à sua própria conversão em fundamento de um saber sobre o homem.

A “origem” dessa fundamentação ao seu nível da sua formação processual teria sido *grosso modo* a seguinte: “aproveitando-se” de uma perspectiva a partir da qual o homem é percebido como ser vivo, trabalhador e falante, as ciências humanas – tendo sempre subjacente a referida letárgica configuração antropológica do pensamento filosófico moderno – criaram uma nova forma de *representação* através de uma determinada *reduplicação* (ou redobramento) *relacional*¹⁰⁵ das objectividades produzidas sobre o homem nessas ciências empíricas. Se remetermos agora, na sua especificidade, este processo de reduplicação para a forma como se viriam a constituir as ciências humanas “homólogas” daquelas empíricas que Foucault havia analisado, encontrar-nos-íamos perante o seguinte quadro descritivo: assim, tendo sempre por (auto)referente comum a vertente transcendental do homem enquanto condição de possibilidade do conhecimento e do pensamento – mas também sempre com a vertente empírica, na sua “distância interna”, indistintamente omnipresente –, a psicologia (ciência humana) será o estudo das *representações que o homem faz de si próprio* (por reduplicação) enquanto ser vivo (biologia), a sociologia as representações

¹⁰⁴ «[...] elles sont apparues du jour où l’homme s’est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu’il faut penser et ce qu’il y a à savoir.» (MC, p. 356).

¹⁰⁵ Reduplicação relacional nas ciências humanas que Foucault caracteriza, de forma crítica, deste modo: «C’est pourquoi le propre des sciences humaines, ce n’est pas la visée d’un certain contenu (cet objet singulier qu’est l’être humain); c’est beaucoup plutôt un caractère purement formel: le simple fait qu’elles sont, par rapport aux sciences où l’être humain est donné comme objet [...], dans une position de redoublement, et que ce redoublement peut valoir *a fortiori* pour elles-mêmes.» (MC, p. 365).

que o homem faz de si próprio enquanto ser social que trabalha, produz, troca e tem necessidades (economia) e, por fim, a teoria da literatura as representações que o homem faz de si próprio enquanto fala (filologia). Resumindo: digamos que a “fundamentação transcendental” das ciências humanas se constitui no sentido de uma “auto-relação” (situada no interior da consciência do sujeito cognoscente) que o homem tem, por reduplicação, com a representação¹⁰⁶ (que faz) das suas vivências expressas nessas empiricidades.

É sob a égide desta “conquista” que surgirá a rivalidade que se tem vindo a assistir destas ciências para com a filosofia, que decorre não só de elas reivindicarem como seu objecto próprio (o homem) aquilo que outrora teria sido quase exclusivo do domínio filosófico, como ainda, ao nível da fundamentação, por se reclamarem como mais adequadas e rigorosas no conhecimento desse objecto, na medida em que recorrem aos métodos das ciências exactas que pretensamente se lhe tornaram tão adstritas quanto o são em relação às ciências empíricas. Porém, como se depreende, este rigor de que tanto se arrogam as ciências humanas não tem alicerces sólidos próprios, na medida em que «a aparência crítica que elas apresentam não é nada mais do que a passagem de um aspecto ao outro da representação, espécie de “mobilidade transcendental” que se deve ao facto de elas reduplicarem tanto os

¹⁰⁶ Mais uma vez, Foucault tratará de esclarecer esta nova forma de representação (do homem) e diferenciá-la das precedentes: «Mais la représentation n'est pas simplement un objet pour les sciences humaines; elle est, comme on vient de voir, le champ même des sciences humaines et dans toute leur étendue; elle est le socle général de cette forme de savoir, ce à partir de quoi il est possible. De là deux conséquences. L'une est d'ordre historique: c'est le fait que les sciences humaines, à la différence des sciences empiriques depuis le XIXe siècle, et à la différence de la pensée moderne, n'ont pu contourner le primat de la représentation; comme tout le savoir classique, elles se logent en elles [...]. L'autre conséquence, c'est que les sciences humaines en traitant de ce qui est représentation (sous une forme consciente ou inconsciente) se trouvent traiter comme leur objet ce qui est leur condition de possibilité. Elles sont donc toujours animées d'une sorte de mobilité transcendantale. Elles ne cessent d'exercer à l'égard d'elles-mêmes une reprise critique. Elles vont de ce qui est donné à la représentation, à ce qui rend possible la représentation, mais qui est encore une représentation.» (MC, p. 375).

saberes empíricos quanto a filosofia.»¹⁰⁷ Em suma, as ciências humanas *dependem* das relações que estabelecem com (e que se estabelecem entre) as empiricidades e a filosofia (par empírico-transcendental) enquanto *suporte* essencial para a fundamentação e constituição do seu campo de saber, o qual tem, justamente, no âmbito de um movimento circular fechado, essa *mesma* duplicidade do homem – isto é, as representações híbridas que dele fazem – como seu objecto de conhecimento.

Mas a “faceta parasitária” das ciências humanas no âmbito geral do saber moderno não se fica por aqui; com efeito, na caracterização que Foucault faz, através da figura de um sólido geométrico, do conjunto dos saberes da *episteme* moderna,¹⁰⁸ é justamente essa faceta que sobressai. Assim, recorrendo à imagem de um triedro, que configura um espaço volumoso e aberto segundo três dimensões, cada um dos seus planos (ou faces) seria constituído, respectivamente, pelas ciências empíricas, pela matemática e a física enquanto ciências formais e, ainda, pela filosofia enquanto (auto)fundação transcendental do conhecimento. Estes três planos comunicariam e relacionar-se-iam entre si – mas sem contudo nunca se imiscuírem totalmente por (inter)penetração, porquanto cada um tem a sua superfície própria e autónoma – através de certos pontos de contacto (que se situam e ocorrem nas zonas das esquinas do triedro): assim sendo, por exemplo, a relação da filosofia com as ciências empíricas estaria presente nas filosofias da vida (biologia), do homem alienado (economia) e das formas simbólicas (linguagem); por outro lado, a relação da filosofia com as ciências formais verificar-se-ia, por sua vez, ao nível da formalização lógica do pensamento. Quanto às ciências humanas, elas aparecem na base deste triedro; todavia, porque o mesmo é aberto, essa base estaria suspensa num certo vácuo, carecendo portanto de uma sustentação própria (leia-se fundamentos); ora tal significa que – ao contrário do que acontece com os outros três saberes do triedro – as ciências humanas não têm uma superfície própria que as constituiria como um

¹⁰⁷ R. Machado, *Ciência e Saber. A Trajetória da Arqueologia de Foucault*, p. 147.

¹⁰⁸ Cf. MC, pp. 355-359.

domínio de conhecimento autónomo. Porém, apesar de as ciências humanas (também) não estarem na superfície de qualquer um desses três planos, elas irão servir-se deles – “infiltrando-se” por baixo no espaço aberto e volumoso do triedro – para se erigirem na construção eclética da representação do seu objecto (homem). A fundamentação dos seus conhecimentos enquanto ciência proviria deste modo de uma mescla móbil dos (e com os) outros três tipos de saberes modernos, espécie de amálgama que seria o suporte da representação da sua *imagem do homem*.

Todavia, apesar desta sua debilidade constitutiva (da qual certamente nem sempre têm reconhecidamente “consciência” a maioria daqueles que as praticam) ao nível dos fundamentos, as ciências humanas reclamam-se de uma imagem do homem que pretendem fazer valer – talvez porque, numa espécie de “síntese suprema”, se julguem, em simultâneo, “cientificamente” mais abrangentes (por abarcarem outros saberes empíricos) e mais rigorosas (por utilizarem a formalização matemática) – como aquela que é universalmente verdadeira quanto à sua natureza e ao seu ser. Imagem essa que aliás logrará prevalecer, conforme o atesta a grande influência e alcance que essas ciências viriam (e continuam) a ter, ao nível do plano prático dos seus efeitos, sobre o saber em geral e nomeadamente na sua aplicabilidade a vários domínios da sociedade ocidental em que a definição do “humano” se encontra em jogo.

Para se perceber melhor a razão de ser desta gradual preponderância das ciências humanas (que se estendeu até à nossa contemporaneidade), talvez seja necessário fazer aqui um pequeno “desvio” em relação ao modo mais formal como essas ciências são perspectivadas em *Les mots et les choses*. Com efeito, um dos principais eixos conceptuais que atravessa toda a obra foucaultiana – e que é preciso sempre ter presente – é o de que a afirmação prática de uma certa forma teórica de *saber* é indissociável do exercício imanente e relacional de um certo tipo de *poder*¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Impende geralmente sobre as análises de Foucault a acusação de um enfoque excessivo (mesmo obsessivo) no conceito de poder como princípio explicativo de domínios e realidades que, dada a sua natureza, se deveriam restringir, segundo alguns, ao campo de análise de uma epistemologia que

Era já neste sentido que Nietzsche salientava, num dos seus aforismos (*Aurora*, 535) sempre prenhes de sentidos fortes, que a verdade em si mesma não era uma potência, que necessitava de se colocar ao lado do poder ou de ter o seu apoio para se afirmar e estabelecer como tal (caso contrário, essa “verdade” pereceria). Tendo subjacente o mesmo princípio, Foucault dirá que as ciências humanas lograram

apenas incidisse sobre aspectos relacionados com a questão “puramente neutra” da sua cientificidade (ou não). Todavia, conforme o havia já mostrado Thomas Kuhn em *The Structure of Scientific Revolutions*, constata-se que (até) na própria história da ciência – ao nível dos seus grandes paradigmas (Galileu, Newton, Einstein) – o seu progresso não dependeu exclusivamente de factores intrínsecos ao trabalho científico; assistiu-se antes, em determinados períodos, a uma “luta”, ao nível da comunidade científica, entre paradigmas científicos dominantes e emergentes, em que os primeiros enquanto “poder instituído” visavam a consolidação e manutenção do seu paradigma e os segundos, enquanto “poder revolucionário”, procuravam miná-lo para substituí-lo pelo seu próprio paradigma; como é óbvio, esta luta não se travou apenas no campo platónico das ideias teóricas científicas, mas tinha antes por finalidade a prevalência pragmática de um dos paradigmas naquilo que era a definição e a determinação dos cânones de cientificidade ao nível institucional à época. Ora, se este princípio de explicação é comprovadamente válido (até) para ciências (física, matemática) que em si mesmas – isto é, no seu processo intrínseco de produção teórica – possuem um elevado grau de independência relativamente ao que é a dimensão das inter-relações humanas (com tudo o que habitualmente lhe está associado: interesses, relações de força, estratégias), então muito mais válido o será para o caso das ciências humanas (que são aquelas que Foucault de um modo privilegiado analisa), na medida em que estas têm um muito maior grau de “promiscuidade” com essa dimensão. Com efeito, para as ciências humanas esta dimensão humana é não só o campo em que se situa a sua produção teórica como, também ainda, em estreita correlação com as várias instituições (que exercem um certo *poder* e impõem uma certa *ordem*), o próprio âmbito do objecto sobre o qual incidem no exercício da sua aplicabilidade prática; e se, como vimos no triedro dos saberes, não é pela força dos seus próprios fundamentos enquanto ciência que elas irão vigorar, então tanto mais a prevalência que vieram a conquistar por “osmose” na ordem do saber instituído tem (também) de ser explicada a partir e através de outro tipo de (relações de) forças. Portanto, qualquer análise que – ao procurar perceber e explicar o funcionamento de uma ciência no plano geral do saber – descure esta dimensão das relações de poder em que se insere está, nesse mesmo gesto, a incorrer numa análise puramente idealista (desligada da sua efectiva realidade constituinte) que é fruto de uma obsessiva ingenuidade (ou má-fé).

prevalecer não porque encerrassem em si um tesouro de verdades originais e irradiantes sobre o homem, mas porque, ao nível do plano prático das suas aplicações, a (imagem da) sua concepção do homem se tornou prestável e maleável à ordem do saber instituído no *exercício relacional* do seu *poder* perante obstáculos e *resistências*¹¹⁰ que se levantavam – nos domínios do social e do individual – à sua efectiva implementação.

São essas “baixas origens” das ciências humanas que justamente Foucault põe em relevo quando nos traça, de uma forma esquemática, o processo da sua integração na ordem do saber instituído. Assim, e tendo sempre por base a reduplicação relacional característica da representação (do homem) das ciências humanas, tornar-se-ão doravante *possíveis*, em todas e cada uma dessas ciências, as seguintes investidas (de poder) sobre o “objecto-homem”: perante o indivíduo humano como ser dotado de *funções* (biologia) na sua relação (por vezes “problemática”) com o meio social, a psicologia formula *normas* de ajustamento que procura induzir nesses indivíduos ao nível do seu “enquadramento comportamental e funcional” na sociedade (“psicologização” do homem); perante indivíduos humanos que têm necessidades e interesses (economia) que conduzem

¹¹⁰ Embora não seja aqui o lugar apropriado para aprofundar esta questão, convém talvez apenas sublinhar – de modo a evitar que se passe a imagem de uma interpretação errónea ou deformadora – que Foucault se demarca claramente daquela concepção tradicional do poder segunda a qual este estaria localizado na posse de “alguém” (rei, Estado, instituições) e que se exerceria somente “de cima para baixo”. Para Foucault o poder é essencialmente *relacional*: não é algo que se detenha, mas antes algo que *se exerce, se sofre* ou ao qual *se (lhe) resiste* ao nível dessa relação; o poder também não é algo que esteja fixamente localizado, é antes (nessa relação) uma espécie de *rede móvel e em devir* que se dissemina por toda a realidade social nos seus *vários pontos* de exercício e resistência; por fim, porque é essencialmente relacional, o poder não se encontra apenas do lado de quem o exerce (“de cima”, “mais poder”) mas também do lado de quem lhe resiste (“de baixo”, “menos poder”), isto é, na medida em que é parte integrante dessa relação, a *resistência* exerce, também ela, *indissociavelmente*, uma certa *forma de poder*. Para uma compreensão mais completa da concepção (analítica) foucaultiana do poder (cf. VS, pp. 121-135, especialmente).

invariavelmente a situações de *conflito* entre esses indivíduos, a sociologia instaura um conjunto de *regras* para que essas necessidades e interesses possam “funcionar” no contexto desse permanente conflito (“sociologização” do homem); e, perante as condutas dos indivíduos humanos que possuem um *significado* ou *sentido* (filologia) ao nível das suas várias e diferentes manifestações, a teoria da literatura erige um *sistema de signos* “coerente” que “serve e funciona” como “chave” de interpretação dessas condutas (“formalização da linguagem” no homem). Estes “três modelos” das ciências humanas, que se entrecruzam e interpenetram entre si numa representação e interpretação conjunta, constituirão uma espécie de rede global que passará a cobrir todo o domínio do conhecimento do homem e do humano (“antropologização”)¹¹¹.

Ora as ciências humanas tornar-se-ão (ainda mais) “atractivas e convenientes” para o exercício de poder do que é a ordem do saber instituído sobretudo porque, nesta sua reduplicação relacional (das ciências empíricas), elas procederão a uma *inversão* na ordem dos termos dessa relação: com efeito, o que sucederá é que as “categorias” (normas, regras, sistema de signos) das ciências humanas, que eram o resultado dessa reduplicação relacional (a partir) das representações do homem nas ciências empíricas, converter-se-ão agora, elas próprias, em fundamento explicativo – mas sem alicerces próprios, conforme se constatou pelo triedro dos saberes – do “funcionamento” dos modos de ser do homem (funções, conflitos, sentido) presentes nas ciências empíricas. E como existe uma pretensão de *universalidade* inerente a esta inversão – as “categorias” (normas, regras) constituir-se-iam numa espécie de “imperativo categórico” (“dever-ser”) que se estenderia a toda a humanidade postulando-lhe (“dever-ter”) um determinado *fim* ou *finalidade* –, tal conferirá ao saber das ciências humanas a sensação de uma *ilusória possibilidade de controlo* sobre a natureza e o ser do homem, conforme o sublinha Foucault num dos seus “ditos e escritos” sempre esclarecedores de aspectos que haviam ficado menos explícitos nos seus livros:

¹¹¹ Cf. MC, pp. 366-370.

E é claro que esta possibilidade de controle suscita continuamente a ideia de que a humanidade deva ter um fim. Descobrimos esse fim na medida em que temos a possibilidade de controlar o nosso próprio funcionamento [funções biológicas, conflitos socioeconómicos, sentido da linguagem]. Mas é inverter as coisas. Dizemos a nós mesmos: como temos um fim, devemos controlar o nosso funcionamento; quando na realidade é somente sobre a base dessa possibilidade de controle que podem surgir todas as ideologias, filosofias, metafísicas e religiões que fornecem uma certa imagem capaz de polarizar essa possibilidade de controle do funcionamento. Compreendeis o que vos quero dizer? É a possibilidade de controlo que faz nascer a ideia de fim. Mas a humanidade não dispõe na realidade de nenhum fim, ela funciona, controla o seu próprio funcionamento e faz surgir a cada instante justificações desse controlo.¹¹²

¹¹² «Et il est clair que cette possibilité de contrôle suscite continuellement l'idée que l'humanité doit avoir une fin. Nous découvrons cette fin dans la mesure où nous avons la possibilité de contrôler notre propre fonctionnement. Mais c'est renverser les choses. Nous nous disons: comme nous avons une fin, nous devons contrôler notre fonctionnement; alors qu'en réalité c'est seulement sur la base de cette possibilité de contrôle que peuvent surgir toutes les idéologies, les philosophies, les métaphysiques, les religions, qui fournissent une certaine image capable de polariser cette possibilité de contrôle du fonctionnement. Est-ce que vous comprenez ce que je veux dire? C'est la possibilité de contrôle qui fait naître l'idée de fin. Mais l'humanité ne dispose en réalité d'aucune fin, elle fonctionne, elle contrôle son propre fonctionnement, et elle fait surgir à chaque instant des justifications de ce contrôle. Il faut se résigner à admettre que ce ne sont là que des justifications. L'humanisme est l'une de celle-là, la dernière.» ("Qui êtes-vous, professeur Foucault ?" [1967], in *DE I*, n° 50, p. 647).

Habermas usará a expressão "vontade de autodomínio (do homem) pelo saber" – como equivalente da de "possibilidade de controle" – quando, numa semelhante caracterização do seu processo de constituição, refere que «As ciências humanas ocupam o terreno que foi inaugurado pela autotematização aporética [par empírico-transcendental] do sujeito cognoscente. Elas erigem, com as suas exigências pretensiosas e nunca atingidas, a fachada de um conhecimento universalmente válido atrás do qual se esconde a facticidade de uma mera vontade de autodomínio pelo saber – de uma vontade de incrementação produtiva do saber sem qualquer base em cuja esteira é forjada a subjectividade e a consciência pela primeira vez.» (*O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Maria Antónia Espadinha Soares, Lisboa, Dom Quixote, 2000 (3ª ed.), p. 246).

Para além de ilusória¹¹³, esta possibilidade de controle do homem inerente ao saber das ciências humanas revela-se sobretudo como susceptível de uma *potencial*

¹¹³ Com efeito, inserida no contexto de uma crítica céptica ao conceito de liberdade (humana) em Sartre, Foucault trata de nos mostrar que essa ilusão chegou ao ponto de se acreditar, sob a forma de um optimismo positivista, que as ciências humanas ao constituírem o homem como objecto do seu conhecimento o libertariam de todas as suas sujeições e alienações: «Inventer les sciences humaines, c'était en apparence faire de l'homme l'objet d'un savoir possible. C'était constituer l'homme comme objet de la connaissance. Or, dans ce même XIXe siècle, on espérait, on rêvait le grand mythe eschatologique suivant: faire en sorte que cette connaissance de l'homme soit telle que l'homme puisse être par elle libéré de ses aliénations, libéré de toutes les déterminations dont il n'était pas maître, qu'il puisse, grâce à cette connaissance qu'il avait de lui-même, redevenir ou devenir pour la première fois maître et possesseur de lui-même. Autrement dit, on faisait de l'homme un objet de connaissance pour que l'homme puisse devenir sujet de sa propre liberté et de sa propre existence. Or ce qui s'est passé [...] c'est que, à mesure que l'on déployait ces investigations sur l'homme comme objet possible de savoir, [...] c'est que ce fameux homme, cette nature humaine ou cette essence humaine ou ce propre de l'homme, on ne l'a jamais trouvé.» ("Foucault répond à Sartre" [1968], in *DE I*, nº 55, p. 691).

E, se atentarmos bem, no fundo é justamente esta ilusão libertadora do saber das ciências humanas que Foucault retrata, sempre de uma forma extremamente crítica, em muitos dos seus outros livros: por exemplo, as ciências humanas entraram no hospício com o intuito de curar os que lá se encontravam internados, visando assim libertar o homem da sua loucura – mas o que veio a suceder foi afinal de contas o seu encerramento como meio de excluí-la e mantê-la de uma forma controlada à distância (*Histoire de la folie*); elas passaram também a frequentar assiduamente as instituições penitenciárias, espaço onde pretendiam, através de uma determinada gestão da penalidade, regenerar os criminosos que aí estavam reclusos, visando assim libertar o homem do seu “mal” – mas no fundo a prisão tornou-se numa “escola” de delinquência e constituía uma marca negativa que acompanhava para sempre aqueles que depois dela saíam (*Surveiller et punir*); elas instalar-se-iam ainda transversalmente por toda a sociedade – ao nível das suas instituições administrativas, tomando assim o lugar daquilo que outrora fora do domínio das instituições religiosas – para procurarem constituir uma “verdade” profunda e abrangente sobre o homem a partir do seu sexo, visando assim com essa verdade libertá-lo, se bem que de uma forma demasiado paradoxal (por exemplo, através da psicanálise), dos tabus que lhe estavam associados – mas o que se tem vindo a constatar é que subjacente a essa “vontade de verdade de saber” que (nos) incita a falarmos abundantemente sobre o nosso sexo se encontram dispositivos de poder que estrategicamente procuram controlá-lo e “utilizá-

periculosidade. Com efeito, se é sobre fundamentos tão pouco sólidos (e “emprestados”) que essas ciências baseiam a formulação dos fins (do homem) que devem superintender à sua aplicação universal (à humanidade) então, convenhamos, que esta sua aplicabilidade não pode deixar de estar exposta em elevado grau a uma certa arbitrariedade que não é apenas epistemológica. O que significa, *a fortiori*, que esta aplicabilidade (de normas, regras, sistema de signos) tendo em vista determinados fins (do homem, da humanidade) se encontra assim potencialmente à mercê de qualquer manipulação pouco criteriosa, ou seja, por outras palavras, que esses fins “maleáveis” (do homem) podem sempre vir a sofrer uma metamorfose que os torne adaptáveis aos objectivos a atingir por parte de “quem” em cada circunstância exerce o poder nessa sua articulação com o saber (das ciências humanas). Ora esta possibilidade de controle manipulável não pode deixar de ser encarada como extremamente perigosa, visto que o que está em jogo nesses “fins” a atingir se baseia numa determinada “*de-finição*” do homem – e do que é humano (e não-humano) – que influencia e pode determinar o âmbito a partir do qual se formam e tomam “*de-cisões*” sobre a humanidade, as quais poderão inclusive ter, em última instância, implicações ao nível do seu destino.

No fundo, ao serem manipuláveis na sua aplicação, as “categorias” (normas, regras, sistema de signos) das ciências humanas – que não são apenas o resultado de uma reduplicação relacional das ciências empíricas, mas que têm também subjacente a utilização eclética de princípios cuja fundamentação é de natureza filosófica – transformar-se-ão como que em imperativos morais (“dever-ser”) sobre o homem (*humanismo*) que, na articulação da sua sempre estreita (por vezes mesmo indistinta)

lo” tendo em vista fins de natureza política, sem que com isso todavia o mesmo se livre no essencial dos seus estigmas (*La volonté de savoir*). Portanto, em todos estes investimentos de poder levados a cabo pelo saber das ciências humanas sobre as várias facetas do homem, em que se o constitui como objecto do seu conhecimento, o que se verificou foi, antes, uma sujeição cada vez maior – ainda que sob formas mais subtis ou então mascaradas – desse mesmo homem.

relação com o domínio do político, estarão na origem de *ideologias* que postulam um fim ou uma finalidade que a humanidade deve ter e em cuja direcção deve caminhar.

Por isso, quando se fala de um "anti-humanismo" em Foucault é talvez primeiramente sob este prisma que o devemos considerar: o da transformação do sujeito humano em objecto passivo e manipulável que, a partir de fundamentos e princípios muito débeis, é reduzido e sujeito a cumprir determinados fins que lhe são induzidos ou impostos. E, neste sentido, por mais estranho e chocante que tal possa parecer àqueles que combatem em nome do brasão de um certo humanismo piedoso, o facto é que, pelo menos ao nível formal, até a própria ideologia política nacional-socialista alemã acabou por configurar uma espécie de humanismo, visto que também ela se erigiu a partir de uma determinada imagem do homem que pretendiam impor à humanidade como um fim a realizar.

Daí que Foucault afirme sem peias que «a "antropologização" é nos nossos dias o grande perigo interior do saber.»¹¹⁴

¹¹⁴ «L' "anthropologisation" est de nos jours le grand danger intérieur du savoir.» (MC, p. 359).

A transitividade do homem: as “contraciências” humanas

*Et si, de l'autre, le “propre” de l'homme était qu'il
est habité par l'inhumain?*

LYOTARD

* * *

Mas, se é a debilidade dos seus fundamentos que torna as ciências humanas potencialmente perigosas, por outro lado, é essa mesma debilidade que também poderá colocá-las *em perigo* e torná-las *precárias* quanto à predominância da sua existência enquanto saber ao nível epistémico.

Esta vulnerabilidade das ciências humanas é posta a descoberto sobretudo através de três formas de conhecimento que Foucault designa por “contraciências” (psicanálise, etnologia, linguística); no fundo, também elas de certa maneira se podem considerar ciências humanas (ou pelo menos possuem uma forte afinidade com elas), mas que no entanto como que contêm em si um vírus que se disseminará contaminando a imagem do homem nelas presente, desagregando-as assim “por dentro” ao nível da unidade da sua (pretensa) fundamentação e correspondente finalidade universal. O que estas “contraciências” tendem pois a revelar é o “erro epistemológico” em que as ciências humanas – tal como a filosofia antropológica moderna – incorrem quando pretendem fundar a *origem* do conhecimento do homem estritamente a partir do homem, isto é, a partir de supostos princípios *a priori* (inatos e necessariamente universais) que emanariam do seu ser e que lhe possibilitariam assim, na sua *soberana finitude* (enquanto par empírico-transcendental), formar um conhecimento de si próprio.

É justamente esta “grande ilusão epistemológica” que se evidencia quando percorremos cada uma dessas “contraciências” e as confrontamos com as “suas” homólogas ciências humanas (psicologia, sociologia, teoria da literatura): assim, o que a psicanálise põe a descoberto é que a fonte e o centro do pensamento humano

não estão na consciência, que é só a partir do inconsciente que se pode compreender e explicar o funcionamento consciente do pensamento – pelo que, quando se analisa o comportamento de um indivíduo, não é propriamente o homem que encontramos na sua origem, mas antes algo como pulsões e instintos que se situam ao nível do inconsciente e cujo funcionamento escapa ao nosso domínio¹¹⁵; por sua vez, o que a etnologia põe a descoberto é que a diversidade sócio cultural de (outros) povos ou sociedades é irreduzível na sua configuração relativamente aos princípios reguladores do funcionamento da sociedade ocidental (que é antropocêntrica e etnocêntrica), isto é, conforme a realidade factual frequentemente tem tratado de nos mostrar, que a transposição da aplicabilidade (por vezes por imposição) das suas regras pretensamente universais a essas sociedades tendo em vista a realização de um fim comum (do homem) se revela como inadequada – pelo que, quando se analisa o funcionamento de uma qualquer (outra) sociedade, não é propriamente no homem (ocidental) enquanto “produtor” das suas regras que encontraremos a origem da sua verdadeira explicação, mas antes em estruturas gerais que presidem às relações sociais entre humanos e cujo funcionamento é de certa forma independente relativamente a eles; quanto à linguística, o que ela põe a descoberto é que a linguagem tem um sistema de funcionamento próprio e autónomo, no interior do qual os homens falam – pelo que, quando analisamos o sentido da linguagem (presente num texto, por exemplo), não é no homem que devemos procurar a origem do mesmo, mas antes em positivities da linguagem que são exteriores e independentes em relação ao homem ao nível do seu funcionamento próprio.

¹¹⁵ A psicanálise é talvez de entre as “contraciências” aquela que é a mais ambivalente de todas. É que apesar de ela minar muito claramente a imagem desse homem que aparece como fundamento das ciências humanas, o facto é que nem por isso deixou de estar associada – talvez em parte devido à sua íntima vizinhança com a psiquiatria e com a psicologia – a esse movimento que transformou o homem em objecto manipulável a partir de uma ilusão de possibilidade de controlo (dos fins do homem) que as ciências humanas induziram. No fundo, é este carácter ambivalente da psicanálise que Foucault nos mostra sobretudo em *Histoire de la folie* e em *La volonté de savoir*.

É por isso que Foucault refere que as “contraciências” «não cessam de “desfazer” esse homem que nas ciências humanas faz e refaz a sua [infundada] positividade»¹¹⁶, colocando assim em causa e negando mesmo os fundamentos desse saber (sobre o homem) criado à imagem do homem moderno e da sua *soberana finitude iluminada*.

Acresça-se às “contraciências”, neste seu trabalho de “desconstrução” dos (falsos) fundamentos das ciências humanas, ainda a *história*, ou seja, a questão do *tempo*. Com efeito, o que constatamos quando analisamos no tempo essas já referidas empiricidades (vida, trabalho, linguagem) – que as ciências humanas *a posteriori* fazem suas numa apropriação indevida (por reduplicação relacional) – é que não é no homem que se constitui a sua origem nem sequer é nele que exclusivamente elas se encontram. Pelo contrário, essas empiricidades têm uma existência própria que é anterior ao homem: por exemplo, quando analisamos o homem como ser vivo fazemo-lo no contexto de uma realidade que é a vida (em geral) como algo que teve início muito antes dele existir e que nem sequer lhe é exclusiva; e quando analisamos o homem como ser que trabalha fazemo-lo sempre como estando já inserido numa sociedade que lhe (pré)determina o seu respectivo enquadramento ao nível das relações sócioeconómicas; enfim, quando analisamos o homem como ser falante fazemo-lo sempre a partir de uma língua e de uma linguagem que lhe preexistem.

Portanto, é só a partir da sua articulação com essas empiricidades (que o antecedem) que o homem pode historicamente constituir um saber de si ao nível das suas origens, ou seja, noutros termos, «é sempre sobre um fundo já começado que o homem pode pensar aquilo que vale para ele como origem.»¹¹⁷ Ora isto significa, quer numa perspectiva diacrónica quer sincrónica, que a constituição do saber que o homem tem historicamente de si próprio se faz em relação com o que não é

¹¹⁶ «[...] elles ne cessent de “défaire” cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité.» (MC, p. 391).

¹¹⁷ «C’est toujours sur un fond de déjà commencé que l’homme peut penser ce qui vaut pour lui comme origine.» (MC, p. 341).

(exclusivamente) humano, obedecendo assim os fundamentos desse saber – ao contrário daquilo que veiculam as ciências humanas – a condições determinantes que escapam ao nosso domínio.

O que quer as “contraciências” quer a história evidenciam claramente é que o homem não ocupa esse “lugar do rei” na ordem do saber (mas também do ser) que as ciências humanas e (talvez sobretudo) a filosofia moderna lhe pretendem atribuir, mas antes que o homem, o ser humano, se caracteriza essencialmente pela sua *transitividade*. Embora Foucault não formule nem desenvolva de uma forma explícita este conceito em *Les mots et les choses*, quando atentamos no modo como aí é pensado e tratado o (conceito de) homem – sempre considerado fora de qualquer perspectiva como possuindo uma essência ou natureza próprias –, esse seu carácter transitivo deixa-se de certa forma perceber na seguinte tripla acepção: desde logo, no sentido em que o homem se constitui como algo de *transitório* (não só porque, segundo Foucault, esteja em vias de desaparecer, mas também porque, conforme mostraram as suas análises arqueológicas, a sua forma conceptual foi sofrendo várias transformações na história e assumindo diferentes figuras epistemológicas); mas também no sentido em que se trata de um *lugar de trânsitos* relativamente a dimensões do real com muito menor grau de transitividade (é o caso, por exemplo maior, do fenómeno da vida); e, por fim, no sentido em que se trata de uma realidade transitiva que necessita de *complementaridade* (de dimensões comparativamente menos transitivas do real como são as da vida ou da linguagem) para se poder constituir inclusive no seu próprio ser.

Será caso então para afirmar: *sic transit gloria hominem!*

Em suma, o que as “contraciências” e a história nos mostram à saciedade é que o homem não detém, por exemplo, nem a sua consciência nem a sua linguagem como algo que lhe fosse exclusivamente próprio e que, por conseguinte, também não pode desse modo soberanamente deter, ao nível da origem do seu fundamento, um saber de si próprio a partir de si mesmo. É pois por tudo isto que Foucault prediz que o homem tal como o conhecemos – isto é, a imagem que dele predominou na *episteme*

moderna (designadamente na filosofia e nas ciências humanas) e que se tem prolongado pela contemporaneidade adentro – talvez esteja *em vias de desaparecer...*

Conclusão heterotópica

Un dieu, seriez-vous capables de le créer? – sur tous les dieux faites-moi donc alors silence! Mais de créer le surhumain bien vous seriez capables.

Non vous-mêmes peut-être, ô mes frères! Mais du surhomme pour devenir pères et aïeux, vous seriez capables de vous recréer; et que ce soit votre meilleure création!

NIETZSCHE

Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même.

FOUCAULT

* * *

A “morte do homem” como possibilidade do pensamento: a forma em aberto....

Recapitulando, o quadro que Foucault nos apresenta em *Les mots et les choses* sobre os (diferentes e descontínuos) modos de ser da ordem dos dois principais períodos históricos (clássico e moderno) que a sua arqueologia analisa – incidindo sobre três domínios do conhecimento (vida, trabalho, linguagem) na sua articulação com a filosofia que lhes é coeva (e sempre perspectivado na sua estreita correlação com a formação de um saber sobre o homem) – é então, esquematicamente, o seguinte: assim, sob a égide do modelo do *cogito* cartesiano, irão vigorar a história natural dos seres vivos, a análise das riquezas e a gramática geral como formas de um saber eminentemente *representativo* centrado no sujeito – mas no qual todavia o homem ainda não aparece verdadeiramente como um objecto do conhecimento – que

é característico da *episteme* clássica (séculos XVII e XVIII); depois, a par do surgimento da filosofia *transcendental* kantiana nascerão também a biologia, a economia e a filologia como formas de um saber *empírico* – no qual o homem já aparece efectivamente como objecto do conhecimento – que é característico da *episteme* moderna (na viragem para o século XIX); e, já numa segunda fase no interior da *episteme* moderna, surgirão, em razão de uma “amalgama” do empírico com o transcendental (de que Kant tinha procurado estabelecer a distinção), as ciências humanas (psicologia, sociologia, teoria da literatura), as quais, no que respeita à forma de um saber sobre o homem se basearão – quer quanto ao seu fundamento quer quanto à consideração do seu objecto – justamente nessa indistinta “amalgama”.

Porém, o fundamento (humano) destas ciências encontra-se actualmente posto em causa pelas “contraciências” (psicanálise, etnologia, linguística). Ciências *inquietantes* que, segundo Foucault –, e numa linha de afinidade com (apenas!) algumas das posições teóricas do estruturalismo¹¹⁸ – estão a minar profundamente os fundamentos (pretensamente evidentes e naturais) da posição soberana que o sujeito humano (enquanto “amalgama” empírico-transcendental) se “(auto)atribui” como origem de todo o conhecimento (sobre o próprio homem inclusive).

Incidindo agora de um modo mais específico sobre o modo – conforme procurámos aqui expor – como a figura conceptual do homem se desenha (ou não) no interior de cada *episteme*, talvez possamos ainda fazer uma “outra-mesma” recapitulação complementar – jogando neste caso de uma forma lúdica com o simbolismo metafórico de alguns termos religiosos – do descontínuo “itinerário” histórico percorrido pelas análises arqueológicas de Foucault em *Les mots et les choses*: assim, na *episteme* renascentista, o saber sobre o homem (fundado numa incessante hermenêutica das semelhanças no mundo e que produz formas de conhecimento próximas da alquimia ou da magia) tem a especular “forma-Cosmos” – constitui-se

¹¹⁸ «Le structuralisme n'est pas une méthode nouvelle; il est la conscience éveillée et *inquiète* du savoir moderne.» (MC, p. 221; *itálico nosso*).

portanto, num certo sentido, como uma espécie de *animismo* ou até de *hilozoísmo*; na *episteme* clássica, o saber sobre o homem tem a “forma-Deus”, uma vez que o homem não se coloca no mundo na posição de algo a ser conhecido (tal como no Renascimento, “o homem não existia ainda”) mas apenas enquanto sujeito soberano perante o qual tudo no mundo se dispõe para a sua representação infinita – é uma espécie de *teísmo*; na *episteme* moderna, por sua vez, o saber sobre o homem tem a “forma-Homem”, justamente porque o conhecimento é agora enformado positivamente a partir da figura do homem na sua finitude enquanto par empírico-transcendental (figura dupla na qual pela primeira vez aparece como objecto de conhecimento de si próprio, razão pela qual “só então o homem começa a existir”) – porém, como na filosofia moderna e nas ciências humanas houve um esquecimento da distinção crítica kantiana, o saber sobre o homem redundou numa “antropologização”, espécie de *panteísmo* (união substancial, no homem, do empírico “mundano” e do transcendental “divino”) em que a humanidade substituiria Deus; por fim, na contemporaneidade digamos mais actual, vislumbra-se a possibilidade de uma nova forma do homem e de saber sobre o mesmo que está ainda *por vir*, isto é, cujos contornos não estão ainda muito bem definidos quanto à sua configuração mas em que, através das pungentes experiências suscitadas por exemplo pelas “contraciências”, se visa ultrapassar as quimeras de um positivismo e de um idealismo humanistas presentes, respectivamente, nas ciências humanas e na filosofia moderna – as “contraciências” de cariz estruturalista (mas também uma certa literatura moderna e a filosofia de Nietzsche) seriam o *prenúncio*, simultaneamente, do *desaparecimento* desse homem moderno (“morte do homem”) e da *possibilidade* de abertura para uma nova (outra) forma do homem e de saber sobre o mesmo: seria uma espécie de *adventismo*¹¹⁹, para o qual Foucault nos propende sob o patrocínio da figura do sobre-homem (*Übermensch*) nietzschiano.

¹¹⁹ Entendamos evidentemente esta palavra como estando liberta de quaisquer vestígios em relação a referências teleológicas em que a dimensão humana habitualmente aparece associada e se articula com a dimensão religiosa (providencialismo messiânico). Até porque o que Foucault anuncia é um

Feitas estas recapitulações, talvez possamos agora perceber melhor que quando Foucault anuncia o fim ou a “morte” do homem – posição que na época foi aliás alvo das maiores polémicas e contestações – é à sua imagem “antropologizada” que ele se refere (e não, como é evidente, à sua vida orgânica enquanto espécie), isto é, anuncia a previsão do fim do homem no sentido “epistemológico” – embora com inevitáveis repercussões ontológicas, políticas e éticas – que continua ainda em voga nas ciências humanas e na antropologia filosófica moderna. Porque, no fundo, este (transitivo) homem das ciências humanas – que tem no sujeito do humanismo a outra face da (mesma) moeda – nada mais é, conforme o patenteiam as “contraciências”, do que um *epifenómeno*, ou seja, a consciência que o homem tem de si não passa, no plano dos factos do pensamento, de um fenómeno acessório em relação aos processos que lhe estão na base: por exemplo, a linguística mostra-nos que o homem é um epifenómeno enquanto ser falante que pensa com a linguagem, na medida em que a linguagem não é algo que esteja encerrado nele e que dele emane, mas antes algo que fala em nós e que é autónoma em relação a nós (é o homem que é um produto da linguagem); também no que respeita à razão consciente o homem é, como o mostra a psicanálise, um epifenómeno, na medida em que a fonte energética profunda que estrutura o nosso pensamento consciente se encontra no inconsciente (a consciência não passaria portanto de uma pequena superfície deste)¹²⁰.

desaparecimento (morte) que dará lugar a uma nova forma do homem numa *outra* ordem do saber ainda indeterminada (*heterotopia*), e não, como acontece por exemplo no caso da figura da Anunciação cristã, qualquer “aparição” (nascimento) no *tempo*, que se identifica mais com o âmbito da *utopia*. Para a diferença entre utopia e heterotopia, cf. MC, pp. 9-10.

¹²⁰ Estes dois aspectos acabam mesmo por se fundirem num só no próprio sujeito (moderno), como aliás está patente na sua caracterização crítica que R. Machado faz a partir da literatura contemporânea, segundo o qual esta «[...] contesta o estatuto da linguagem tal como ela existe na modernidade com sua função significante, em que a significação é considerada como determinada na consciência, como tendo uma génese interna na consciência, consciência que se torna, portanto, o fundamento, a condição, o acto constituinte da significação.» (*Foucault, a Filosofia e a Literatura*, p. 108).

Ora a realidade de uma tal caracterização do homem provoca como vimos um inevitável rombo epistemológico nas ciências humanas enquanto forma de conhecimento (do homem) que, de um modo bizarro, procura intransitivamente fundar-se a si mesmo (no homem) sem outro fundamento (autofundação). Mas a evidência dessa realidade tende também, sobretudo, a apontar para uma iminente evanescência do ideal humanista presente na filosofia moderna (subjacente e intimamente ligado às ciências humanas), na medida em que cria uma crescente sensação de obsolescência nessa imagem do homem racional como “sujeito-senhor” que é detentor da sua própria consciência e da sua própria liberdade, idealidade que lhe permite assim (ter a ilusão de) controlar o seu destino na história.

A tenaz persistência que todavia o humanismo moderno tem vindo a mostrar nem por isso deixa de se enquadrar inteiramente naquela “profecia” em que Nietzsche afirmava que a “morte de Deus” teria necessariamente de acarretar consigo também, embora não logo de imediato, a “morte do homem”. Com efeito, apesar da “morte de Deus”, o homem não se emancipou desde logo de todos os valores absolutos e infinitos que lhe estavam associados (essência, eternidade), tendo antes os metamorfoseado e transferido – agora sob a forma de uma finitude fundamental (consciência, progresso, liberdade) – para si como modo de preencher esse vazio deixado pelo seu desaparecimento, procurando desse modo compensar o natural surgimento de um certo sentimento de orfandade: assim, os atributos que constituíam Deus como criador onipotente e onisciente do universo foram de certa maneira substituídos, no homem, por um Sujeito (finito) como origem e fundamento do Saber, da Liberdade e da História, o que tornava deste modo aparentemente mais tranquilizante e seguro o seu lugar (central) no mundo. É por conseguinte um processo a longo prazo aquele que conduz a um corte umbilical definitivo com Deus, o qual portanto só acontecerá efectivamente com a “morte do homem”. Mas recorramos à prosa elegante e proficiente do próprio Foucault para acedermos a uma melhor compreensão deste carácter processual da “morte do homem” no pensamento nietzschiano:

Nos nossos dias, e aí uma vez mais Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada mas o fim do homem [...]; descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão indissolivelmente ligados: não é o último homem que anuncia que matou Deus, colocando deste modo a sua linguagem, o seu pensamento e o seu riso no espaço do Deus já morto, mas apresentando-se também como aquele que matou Deus e cuja existência envolve a liberdade e a decisão desse assassinato? Deste modo, o último homem é ao mesmo tempo mais velho e mais novo do que a morte de Deus: uma vez que matou Deus, é ele mesmo que deve responder pela sua própria finitude; mas visto que é na morte de Deus que ele fala, que ele pensa e existe, o seu próprio assassinato está condenado a desvanecer-se; deuses novos, os mesmos, enchem já o Oceano futuro; o homem vai desaparecer. Mais do que a morte de Deus – ou antes, na esteira dessa morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim do seu assassino [...]¹²¹.

Este processo que conduz à “morte do homem” encontra-se de certa maneira já em curso: as três feridas narcísicas (copernicismo, darwinismo, psicanálise)

¹²¹ «De nos jours, et Nietzsche là encore indique de loin le point d’inflexion, ce n’est pas tellement l’absence ou la mort de Dieu qui est affirmée mais la fin de l’homme [...]; il se découvre alors que la mort de Dieu et le dernier homme ont partie liée: n’est-ce pas le dernier homme qui annonce qu’il a tué Dieu, plaçant ainsi son langage, sa pensée, son rire dans l’espace du Dieu déjà mort, mais se donnant aussi comme celui qui a tué Dieu et dont l’existence enveloppe la liberté et la décision de ce meurtre? Ainsi, le dernier homme est à la fois plus vieux et plus jeune que la mort de Dieu; puisqu’il a tué Dieu, c’est lui-même qui doit répondre de sa propre finitude; mais puisque c’est dans la mort de Dieu qu’il parle, qu’il pense et existe, son meurtre lui-même est voué à mourir; des dieux nouveaux, les mêmes, gonflent déjà l’Océan futur; l’homme va disparaître. Plus que la mort de Dieu, – ou plutôt dans le sillage de cette mort et selon une corrélation profonde avec elle, ce qu’annonce la pensée de Nietzsche, c’est la fin de son meurtrier [...]» (MC, p. 396). Antes, Foucault havia já formulado também a mesma ideia, ainda que de uma forma mais concisa: «[...] Nietzsche a retrouvé le point où l’homme et Dieu s’appartiennent l’un l’autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d’abord et avant tout l’imminence de la mort de l’homme.» (MC, p. 396).

apontadas por Freud, que de uma forma lenta mas progressiva têm vindo a contribuir para um descentramento da imagem do homem, bem como as já referidas “contraciências” e história, são disso um claro exemplo.

Mas um dos sintomas de maior alcance que é revelador dessa “morte (processual) do homem” encontra-se certamente na tendência que a filosofia contemporânea tem manifestado para uma inflexão na sua “pergunta fundamental”: já não “o que é o homem?” (Kant), mas antes “o que é o ser?” (Heidegger: “é o ser que define o ente”). Com efeito, a antropologia não pode desde logo perguntar-se a si própria sem que antes pergunte primeiro pelo seu ser (ontologia) a partir do qual se constitui; na terminologia heideggeriana tal significa que primeiro “somos/estamos aí” no mundo (*Dasein*) e só depois é que estamos em nós, ou seja, tem que se explicar primeiramente o ser em geral e as suas categorias para depois explicar os entes (a explicação do ente enquanto ser), entre os quais se inclui o homem.

Digamos que em *Les mots et les choses* o – abstracto, obnubilante e por vezes mesmo místico – *Dasein* heideggeriano é substituído, *mutatis mutandis*, pelos (mais concretos) modos de ser do homem e pela forma que a sua configuração assume em cada período histórico em função dos modos de ser da ordem (ontológicos) que lhes são contemporâneos.

Ao contrário do que possa eventualmente parecer, a primazia desta dimensão ontológica associada à “morte do homem” não constitui qualquer restrição ou obstáculo determinista para o pensamento e para o saber humanos, mas antes a sua verdadeira libertação; uma libertação das amarras entorpecedoras da ilusão idealista do humanismo que permite, nesse mesmo gesto ou movimento, abrir também novas possibilidades (mais reais) para o pensamento, nas quais este possa verdadeiramente manifestar todas as suas potencialidades. É justamente este horizonte de novas possibilidade em aberto para o pensamento, tornado viável por via da “morte do homem”, que Foucault a dado passo faz questão de destacar de uma forma reverberante, quando refere que

Nos nossos dias já não se pode pensar senão no vazio do homem desaparecido. Porque esse vazio não aprofunda uma carência; não prescreve uma lacuna a preencher. Ele é, nem mais nem menos, o desdobramento de um espaço onde, por fim, se torna possível pensar de novo.¹²²

Portanto, segundo Foucault, para podermos verdadeiramente pensar de novo temos primeiro (condição prévia e necessária) de nos libertar – por meio da concretização da “morte do homem”, que “encarna” uma espécie de *niilismo activo* – da letargia provocada pelo antropologismo e pelos humanismos modernos, de modo a que o esforço de nos lançarmos na actualidade de um pensamento “radical” do ser possa ser levado a cabo; pensamento esse que terá de ser necessariamente *pós-moderno*, isto é, não obrigatoriamente enquanto inserido na corrente filosófica pós-modernista (Lyotard), mas no sentido de um pensamento cuja nova forma se situe no limiar de uma outra (*heterotópica*) ordem (dos modos de ser) do saber que seja (descontinuamente) subsequente à da *episteme* moderna.

Assim sendo, para que *nova forma* do homem¹²³ (e de saber sobre o mesmo) apontará o advento do sobre-homem nietzschiano? Esta é uma questão cuja resposta pode ser perspectivada a partir do “talvez” que sublinhámos anteriormente aquando do inquietante anúncio de Foucault do fim ou da “morte” do homem¹²⁴. Com efeito, esse “talvez” parece ter aí uma função retórica ambígua, pois configura simultaneamente uma hipótese (futura) e uma provocação (um desafio actual) que

¹²² «De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l’homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n’est rien de plus, rien de moins, que le dépli d’un espace où il est enfin à nouveau possible de penser.» (MC, p. 353).

¹²³ «Réconfort cependant, et profond apaisement de penser que l’homme n’est qu’une invention récente, une figure qui n’a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu’il *disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle*.» (MC, p. 15 ;*italico* nosso).

¹²⁴ Citemos de novo a referida passagem textual, grifando-a: «L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et *peut-être* la fin prochaine.» (MC, p. 398).

nos remete para o sobre-homem nietzschiano projectado na figura dupla de uma “Promessa-Ameaça”¹²⁵.

Isto significa que em certa medida dependerá (também) de nós (talvez ainda demasiado humanos) o desenlace – a partir dessa eventual possibilidade do sobre-homem – em relação à escolha de um dos termos dessa figura dupla (“promessa-ameaça”) projectada no futuro: é essa a nossa tarefa e esperemos que seja, conforme exortava Zaratustra, a nossa melhor criação.

As ameaças quanto à forma que o homem possa vir a ter no futuro, a partir de conhecimentos que incidem sobre o seu ser, são hoje diversas; eis apenas algumas de um modo genérico: por exemplo, os potenciais e imprevisíveis perigos da clonagem que existem desde a descoberta do código genético (vida); ou então o surgimento de novas tecnologias, usadas sob a égide da argumentação do lucro (economia capitalista) e do “progresso e desenvolvimento” da humanidade mas que têm no entanto um potencial destrutivo à escala planetária (trabalho); ou ainda os perigos de manipulação e alienação através da comunicação massificada (linguagem). Em relação a estas ameaças, a dita ciência é quase cega, pois o seu conceito de progresso significa geralmente a transformação da natureza e/ou conquistas tecnológicas (o problema situa-se portanto entre o já descoberto e o por descobrir); as ciências humanas, por sua vez, ao reduzirem o seu “*objecto-de-conhecimento-homem*” ao olhar objectivante do “*sujeito-do-conhecimento-homem*” continuam a ser, tal como Foucault mostrou, potencialmente manipuláveis e perigosas.

Estamos pois perante uma “Ameaça” com implicações profundas e de uma tal dimensão que é a própria humanidade que pode estar inclusive em jogo, pelo que talvez seja da maior premência uma nova forma de saber sobre o homem (e uma nova/outra forma do homem) que constitua uma “Promessa” perante tais perigos, enfrentando-os na radicalidade do seu ser.

¹²⁵ «On comprend le pouvoir d'ébranlement qu'a pu avoir, et que garde encore pour nous la pensée de Nietzsche, lorsqu'elle a annoncé sous la forme de l'événement imminent, de la Promesse-Menace, que l'homme bientôt ne serait plus, – mais le surhomme [...]» (MC, p. 333).

Por conseguinte, a nova (*outra*) forma que o homem (e o saber sobre o homem) venha a ter – perspectivada sob a figura dupla (“promessa-ameaça”) projectada da possibilidade do sobre-homem nietzschiano –, seja ela qual for, é algo que permanece ainda *em aberto* sob a forma de uma *heterotopia* (isto é, *um outro espaço de ordem indeterminado*).

Mas pelo menos o mote já está dado desde Zaratustra...

Bibliografia

- De Michel Foucault (por ordem cronológica de publicação)

Maladie mentale et personnalité, Paris, PUF, 1954.

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961.

Maladie mentale et psychologie, Paris, PUF, 1962.

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Paris, PUF, 1963.

Langage et littérature, Conférence à l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 1964, 23 pp. [texto inédito]

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972.

Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1972 [reedição com algumas modificações].

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle (présenté par Michel Foucault), Paris, Gallimard/Julliard, 1973.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle (présenté par Arlette Farge et Michel Foucault), Paris, Gallimard/Julliard, 1982.

Histoire de la sexualité II – L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984.

Histoire de la sexualité III – Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.

“Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*” [1978], *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, année 84, 2 (avril/juin 1990), pp. 35-63.

Dits et écrits, 4 vols., Paris, Gallimard, 1994 [2001, reedição em 2 vols.].

“Il faut défendre la société” – Cours au Collège de France (1975-1976), Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

Les anormaux – Cours au Collège de France (1974-1975), Paris, Gallimard/Seuil, 1999.

L’herméneutique du sujet – Cours au Collège de France (1981-1982), Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

“Discourse and Truth” (Six lectures delivered at the University of California at Berkeley in 1983), in Fearless Speech, Joseph Pearson (ed.), Los Angeles, Semiotext(e), 2001.

Le pouvoir psychiatrique – Cours au Collège de France (1973-1974), Paris, Gallimard/Seuil, 2003.

Sécurité, territoire, population – Cours au Collège de France (1977-1978), Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

Naissance de la biopolitique – Cours au Collège de France (1978-1979), Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

La peinture de Manet [1971], Maryvonne Saison (dir.), Paris, Seuil, 2004.

“Je suis un artificier” [1975], in DROIT, Roger-Pol, Michel Foucault, entretiens, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 89-136.

Le gouvernement de soi et des autres – Cours au Collège de France (1982-1983), Paris, Gallimard/Seuil, 2008.

“Introduction à l’Anthropologie de Kant” [1961], in Immanuel Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008, pp. 11-79.

Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II – Cours au Collège de France (1984), Paris, Gallimard/Seuil, 2009.

Leçons sur La volonté de savoir – Cours au Collège de France (1970-1971), suivi de Le savoir d’Œdipe, Paris, Gallimard/Seuil, 2011.

Du gouvernement des vivants – Cours au Collège de France (1979-1980), Paris, Gallimard/Seuil, 2012.

- Textos sobre Foucault

Livros

BAUDRILLARD, Jean, *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.

BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986.

DEKENS, Olivier, *L'épaisseur humaine: Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé, 2000.

DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

DREYFUS, Hubert L./RABINOW, Paul, *Michel Foucault: un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, trad. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.

ÉVRARD, Franck, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.

FIMIANI, Mariapaola, *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*, trad. Nadine Le Lirzin, Paris, L'Harmattan, 1998.

GARCIA DEL POZO, Rosario, *Michel Foucault: Un Arqueólogo del Humanismo*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.

GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 1996.

GROS, Frédéric, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.

GUTTING, Gary, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

HAN, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

MACHADO, Roberto, *Ciência e Saber. A Trajetória da Arqueologia de Foucault*, Rio de Janeiro, Graal, 1982.

MACHADO, Roberto, *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.

MELIM, Nuno, *A Linguagem em Foucault*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

MERQUIOR, José Guilherme, *Michel Foucault ou o niilismo da cátedra*, trad. Donaldson M. Garschagen, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

MOREY, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.

OWEN, David, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Routledge, London/New York, 1997.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.

QUEIROZ, André, *O Presente, o Intolerável... Foucault e a História do Presente*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2004.

RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, trad. Sylvie Durastanti, Paris, PUF, 1987.

REVEL, Judith, *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005.

SABOT, Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.

SARDINHA, Diogo, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.

TERNES, José, *Michel Foucault e a Idade do Homem*, Goiana, Universidade Federal de Goiás, 1998.

ZOUNGRANA, Jean, *Michel Foucault, un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Colectâneas

AA.VV., *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale (Paris 1988)*, Paris, Seuil, 1989.

FRANCHE, Dominique/PROKHORIS, Sabine/ROUSSEL, Yves/ROTMANN, Roger (eds.), *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Pompidou, 1997.

GIARD, Luce (ed.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

GOLDSTEIN, Jan (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.

GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

HOY, David Couzens (ed.), *Foucault: a Critical Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

MOREAU, Pierre-François (org.), *Lectures de Michel Foucault 3. Sur les Dits et écrits*, Lyon, ENS Éditions, 2003.

SILVA, Emmanuel (org.), *Lectures de Michel Foucault 2. Foucault et la philosophie*, Lyon, ENS Éditions, 2003.

Artigos

BACH, Augusto, "Arqueologia no prefácio de *As Palavras e as Coisas*", *Revista Tempo da Ciência*, Toledo, 24 (2005 – 2º semestre), pp. 35-60.

BURGELIN, Pierre, "L'archéologie du savoir", *Esprit*, Paris, tome XXIV, 360 (mai 1967), pp. 843-861.

CANGUILHEM, Georges, "Mort de l'homme ou épuisement du *cogito*", *Critique*, Paris, 242 (juillet 1967), pp. 599-618.

COTTIER, Georges, "La mort de l'homme: une lecture de Michel Foucault", *Revue thomiste*, LXXXVI (avril-juin 1986), pp. 269-282.

GIOVANNANGELI, Daniel, "L'homme en question", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Liège, 1 (septembre 2005), vol. I, pp. 16-29.

GONÇALVES, Victor, "Foucault e a filosofia", *Philosophica*, Lisboa, 40 (2012), pp. 125-141,

KELKEL, Arion L., "La fin de l'homme et le destin de la pensée: la mutation anthropologique de la philosophie de M. Heidegger et M. Foucault", *Man and World*, 18 (1985), pp. 3-37.

LEARY, David E., "Michel Foucault, an Historian of the *Sciences Humaines*", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 12 (July 1976), pp. 280-293.

TUPPINI, Tommaso, "Critica o antropologia? Alcune considerazioni intorno all'Introduzione all'antropologia di Kant (1961) di Michel Foucault", in AA.VV., *Was ist der Mensch? / O que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, Lisboa, CFUL, 2010, pp. 259-272.

VEYNE, Paul, "Foucault révolutionne l'histoire", in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, pp. 201-242.

"Biografias"

ERIBON, Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 2011.

MILLER, James, *La passion Foucault*, Paris, Plon, 1998.

VEYNE, Paul, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

Léxicos

LECLERCQ, Stéfan (dir.), *Abécédaire de Michel Foucault*, Mons/Paris, Sils Maria/Vrin (co-édition), 2004.

REVEL, Judith, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008.

- Bibliografia complementar

AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968.

BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

BRAGANÇA DE MIRANDA, José A., *Analítica da Actualidade*, Lisboa, Vega, 1994.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 1999 (3^a ed.).

DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1972.

DELEUZE, Gilles, *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles, *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.

DELEUZE, Gilles/ PARNET, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.

DELEUZE, Gilles/ GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991.

DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques, *Résistances – de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996.

DOSSE, François, *Histoire du structuralisme*, 2 vols., Paris, La Découverte, 1991.

FRANK, Manfred, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*, trad. Christian Berner, Paris, Cerf, 1989.

HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo et al., Lisboa, Dom Quixote, 2000 (3^a ed.).

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, trad. François Vezin et al., Paris, Gallimard, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1970.

HEIDEGGER, Martin, "L'époque des 'conceptions du monde'", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 69-100.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 vols., trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

HEIDEGGER, Martin, "Lettre sur l'humanisme", in *Questions III*, trad. Roger Munier, Paris, Gallimard, 1966, pp. 71-157.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997 (4^a ed.).

KANT, Immanuel, "Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?", in *Œuvres philosophiques*, tome II, trad. Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985, pp. 207-217.

- KANT, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008.
- KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1970 (2^a ed.).
- LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LE BLANC, Guillaume, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005.
- LECOURT, Dominique, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris, François Maspero, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- LYOTARD, Jean-François, *L'inhumain: causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico. Estudos sobre Nietzsche*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1967-1982.
- PIAGET, Jean, *Le structuralisme*, Paris, PUF, 1968.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
- SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.